TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

SUMMA

PHILOSOPHICA

IN USUM SCHOLARUM

AUCTORE

F. THOMA MARIA ZIGLIARA

ORDINIS PRÆDICATORUM

S. R. E. CARDINALI

EDITIO TERTIADECIMA

VOLUMEN II

COSMOLOGIA, PSYCHOLOGIA
ET THEOLOGIA NATURALIS

PARIS

LIBRAIRIE DELHOMME ET BRIGUET

Gabriel BEAUCHESNE & Cie

ÉDITEURS

83, *rue de Rennes*, 83

1902

Dépôt à LYON, 3, avenue de l'Archevêché.

Nemin sine Auctoris facultate præsens opus edere liceat.

APPROBATIONES

(Præmissæ primæ editioni. — Romæ ex typographia S. C. de Propaganda Fide, 1876.)

Jussu Reverendissimi P. M. Fr. JOSEPHI MARIÆ SANVITO Vicarii Generalis totius Ordinis Prædicatorum, legimus qua majori potuimus sedulitate Opus inscriptum SUMMA PHILOSOPHICA IN USUM SCHOLARUM AUCTORE P. F. THOMA MARIA ZIGLIARA ORDINIS PRÆDICATORUM, illudque summopere probamus non tantum quod nihil fidei ac bonis moribus adversum contineat, sed et eo potissimum nomine quod Auctor Sancti Thomæ Aquinatis doctrinis innixus, cujus mentem plane est assecutus, quæstiones omnes etiam recentissimas, ut in votis erat, ordine, perspicuitate atque argumentorum vi exponit ac decernit. Quapropter præfatum opus edendum esse censemus.

Datum Romæ in Conventu S. Mariæ supra Minervam die Festo Translationis S. Thomæ Aquinatis, 28 Januarii 1876.

Fr. RAYMUNDUS BIANCHI
S. T. Magister et Procurator Generalis Ord. Præd.

Fr. PAULUS CARBO
Magister et Theologus Casanatensis Ord. Præd.

NOS, Fr. JOSEPHUS M. SANVITO Sacr. Theol. Professor, ac totius Ordinis Prædicatorum humilis V. Generalis et Servus,

Facultatem concedimus A. R. P. F. Thomæ M. Zigliara Ord. Nostri, S. Theol. Magistro, et Collegii D. Thomæ de Urbe Regenti, typis evulgandi opus, cui titulus SUMMA PHILOSOPHICA IN USUM SCHOLARUM, etc., jam revisum et approbatum a duobus Ord. Nostri Theologis. — In quorum fidem, etc.

Datum Romæ in Conventu Nostro S. Mariæ supra Minervam. Die VII Martii, sacra Doctori Angelico S. Thomæ Aquinati.

Fr. JOSEPHUS M. SANVITO
V. Generalis Ordinis.

Loc. † Sig.

Fr. HYACINTHUS MARCHI
Magister Provincialis Daciæ et Socius
Registr. pag. 252.

IMPRIMATUR

F. Fr. VINCENTIUS M. GATTI Ord. Præd. S. P. Ap. Mag.

COSMOLOGIA

Prologus. In ontologia de rebus generali quadam ratione locuti sumus, nunc vero de iisdem rebus peculiariter est dicendum. Porro res istæ, si ab Ethica abstrahamus, tres sunt, nempe *mundus corporeus*, *anima* et *Deus*. Hinc Metaphysica specialis in tres Sectiones distinctas distribuitur, videlicet in *Cosmologiam* (a κόσμος, *mundus*, et λόγος, *sermo*), quæ est *scientia de mundo ;* in *Psychologiam*, quæ est *scientia de anima;* et in *Theologiam naturalem*, quæ est *scientia de Deo*. — A *Cosmologia* auspicamur, non ut a nobiliori, sed ut a qua cognitiones nostræ exordiuntur, et ad animam postea et ad Deum assurgunt. Notandum tamen Cosmologiam metaphysice de mundo corporeo disserere, scrutando nempe et declarando intimam mundi naturam, causas, leges, ceteraque hujusmodi, quæ generice mundum respiciunt in se et in suis causis; nulla autem ratione de peculiaribus phænomenis, quæ in ipso mundo sunt, minutatim describendis occupari : hoc enim officium est aliarum scientiarum naturalium. Ad partitionem vero Cosmologiæ quod attinet, tria enucleanda distincte veniunt : — 1^m^ quidem, *de mundo generatim sumpto;* — 2^m^ *de mundo quoad naturam corporum* quibus coalescit, seu de mundi corporei intrinseca natura; — 3^m^ denique, *de mundo quoad leges quibus subjicitur.*

LIBER PRIMUS

DE MUNDO IN GENERE

Prologus. A probanda reali mundi existentia hic supersedeo : de illa enim late in Logica disserui (50, XIII), ubi sensus externos esse vera criteria certitudinis demonstratum est contra pyrrhonistas et idealistas recentiores. Quocirca illa existentia præsupposita, ad ejusdem mundi generales characteres essentiales determinandos primitus accedo. Qua in re tria distincte sunt declaranda : nempe 1° *ratio* existentiæ mundi; 2° *modus* quo existentiam accepit; 3° *tempus* quo ad existentiam pervenit.

CAPUT PRIMUM

DE MUNDO QUOAD RATIONEM SUÆ EXISTENTIÆ

Prologus. Ut prima Sectio hujus primi Libri adæquate pertractetur, edissero præprimis *de mundi characteribus,* ut objectum cui studere in tota Cosmologia debemus, distincte a nobis cognoscatur; deinde quæstionem aggredior *de ratione existentiæ mundi*. Quidquid autem realiter existit, vel in se vel in alio rationem propriæ existentiæ habet; unde primo probo generice mundum non a seipso sed ab alio existentiam habere : deinde in eodem secundo articulo idipsum probo in specie, relate nempe ad materiam mundanam; quia vero pantheismus præcedentibus conclusionibus nostris detrectare totis viribus conatur, hinc in tertio articulo peculiarem quæstionem de *pantheismo* instituo.

ARTICULUS PRIMUS

(1)

De essentialibus mundi corporei characteribus.

I. Prænotamen. De illo mundo impræsentiarum loquimur, quem sensus nostri externi tam evidenter tamque invincibili certitudine renuntiant, hoc est, de mundo sensibili. Omnes autem naturas, quibus mundus iste coalescit, nos sensibus non experimur, imo experiri non possumus : at hoc minime necessarium est. Etenim sicut statuta hominis natura sive physica sive metaphysica, certissime definimus illam inesse omnibus ac singulis humanis individuis, quæ existere ponantur, esto individua ista sensibus non percipiantur; pari ratione, cognita natura physica sive metaphysica vel unius rei corporeæ, illam inesse omnibus singulisque rebus, quibus mundana machina exurgit, jure et toto rigore demonstrativo concludere nedum possumus, sed debemus. Ab hoc criterio metaphysico nunquam et nusquam est mente divertendum. Quibus prænotatis, sit primum :

II. Mundus est ens undequaque compositum. Mundum esse ens quoddam compositum experimento constat, et a nemine in dubium vertitur. Quod vero sit ens undequaque compositum, de facili probatur. Etenim compositum quintuplicis generis esse potest : 1° *essentiale*, quod ex unione partium essentialium, ut ex materia et forma, resultat (O. 47 et 49); — 2° *integrale*, quod partes habet, non quidem sui essentiam constituentes, sed ad suam connaturalem perfectionem pertinentes, ut brachia, pedes, etc., in humano corpore; — 3° *accidentale*, sicut compositum ex substantia et suis accidentibus; — 4° *numericum*, quod ex collectione multorum exurgit, ut domus, lapidum acervus, et alia hujusmodi; — 5° *entitativum*, quod ex essentia et existentia, quasi ex partibus, exurgere intelligitur. — Atqui mundus est ens *essentialiter* compositum, quia corruptio et generatio, quæ in rebus mundanis cernuntur, earum mutationem substantialem evidenter ostendunt; — est compositum *integrale*, quia extensione donatur, ex qua subjecto extenso provenit ratio integritatis; — est compositum *accidentale*, nam in mundo realitas datur substantiarum et accidentium, quæ afficiunt quidem substantias, sed a substantiis distinguuntur, ut fuse probavimus in Ontologia (28, III, et 30, V); — est compositum *numericum*, quia, ut patet per sensus, mundana machina ex plurium rerum collectione et ordine resultat; — est compositum *entitativum*, quia essentia ejus a sua existentia distinguitur (O. 12, V). — Igitur mundus est ens undequaque compositum.

III. Mundus est ens absolute finitum. Mundus corporeus, de quo in præsenti loquimur, constat ex naturis corporeis

quantitate præditis. Atqui intrinsece repugnat quantitatem sive continuam sive discretam esse infinitam (O. 24, II et V) igitur mundus corporeus non potest esse infinitus in ordine quantitatis, sed est essentialiter finitus. — Quoad vero naturas ex quibus coalescit, mundus est ens essentialiter compositum, ut superiori numero dictum est. Ens autem infinitum est simplicissimum (O. 24, VII). Non igitur mundus potest esse natura sua infinitus, sed est essentialiter finitus in propria essentia. — Consequenter in nullo ordine actualis perfectionis potest esse infinitus, quia quælibet perfectio est in subjecto ad modum ejusdem subjecti.

IV. Mundus est ens contingens. Ens contingens illud esse definivimus (O. 21, I), cui sine repugnantia sicut competit actualis existentia, ita potest non competere. Atqui mundo sine repugnantia potest convenire non-existentia. Ergo mundus est ens contingens. — Probatur *minor*. Etenim si partes mundi singillatim consideremus, in nulla earum necessitas existendi reperitur, non in sole, non in luna, non in stellis, non in animantibus, non in arboribus, non in aquis aut lapidibus : quæ ut existentia conspiciuntur, ita et ut non-existentia optime et sine absurditate intelligi queunt. Si igitur ratione duce, ut par est, philosophari debemus, concludendum est necessitatem existendi toti mundo competere non posse, cum omnes ac singulæ ejus partes essentialiter contingentes deprehendantur.

V. Conclusio generalis articuli. Essentiales igitur mundi characteres tres præcipue sunt, compositio omnimoda, limitatio absoluta, et essentialis contingentia. Alios quidem characteres mundi designare facillimum esset, sed in principalioribus sistimus. Neque curandæ sunt adversariorum difficultates : hæ siquidem in prosecutione tractatus occurrent et discutientur.

ARTICULUS SECUNDUS

(2)

Utrum mundus existat a seipso.

I. Prænotamen. Quærere utrum mundus sit a seipso, non est quærere utrum mundus sit causa *efficiens* suæ propriæ existentiæ : hoc enim esset ridiculum et absurdum, quia cum

causa efficiens et prior sit suo effectu et ab effectu distincta, et effectus a causa pendeat efficiente (O. 41, II), si mundus esset a seipso sicut a causa efficiente, mundus existeret antequam existeret. Sensus igitur quæstionis est, utrum mundus rationem existendi realiter habeat in sua propria essentia, an in alio principio efficiente sibi extrinseco: sicut in Ontologia explicatum est (21, I). Quæstio hoc sensu explicata faciliter et breviter solvitur.

II. Mundus non existit a seipso. Probatur. Mundus, ut superiori articulo probavimus, est ens essentialiter contingens. Atqui ens essentialiter contingens non potest habere rationem suæ existentiæ in seipso, sed habet in alio, ut in causa sibi extrinseca et efficiente suam existentiam (O. 21, II). Ergo mundus non habet rationem suæ existentiæ in seipso : seu non est *ens a se*, sed *ab alio*.

III. Corollarium. Cum ergo ens contingens, existentiam quam habet, habeat ab ente necessario (O. 21, IV); sequitur quod ab ente necessario, ut a vera sui causa efficiente, mundus habeat existentiam.

IV. Quæstio altera. Mundus consideratur et prouti est, in sua nempe pulcherrima partium dispositione et ornatu et legibus, et in sua materia. Fretus igitur hac distinctione, Plato, ut quidam opinantur, docuit mundum quidem quoad partium dispositionem, ornatum, leges, formam denique extrinsecam, a superiori causa esse, sed non quoad materiam, quam improductam et æternam posuit. Quid hac in re senserit Aristoteles, non certo constat, sicut non certo constat de mente magistri sui Platonis. Democritus vero ejusque socius Leucippus, quibus vehementer adhæsit Epicurus, Deo neglecto, materiam mundi improductam dixerunt, mundumque, qualis nunc est, ex atomorum materialium concursu ortum esse effutierunt. — Prioribus Ecclesiæ sæculis hæretici Marcionitæ, Seleuciani, Manichæi, aliique doctrinam de materia improducta plus minusve renovarunt, sicut materialistæ cujusque ætatis Epicureorum placita venditarunt. Nec sæculum nostrum ab hujusmodi deliriis immune est. Materialistarum enim grex in dies augetur, et nihil non molitur, ut æternitatem et improductibilitatem materiæ, sensu omnino epicureo, veluti dogma scientificum, incredibili pene audacia proclamet. Contra quos sit conclusio :

V. Materia improducta intrinsece repugnat. Veritas hujus propositionis manifesta imprimis est ex dictis. Si enim essen-

tiales mundi characteres sunt omnimoda compositio, limitatio absoluta, contingentia, esse ab alio, qui quidem characteres stare omnino non possunt cum charactere essendi *a se*, seu cum improductione; a fortiori improductio seu *esse a se* repugnat essentialiter materiæ, quæ est mundi coporei pars ignobilior. — Sed insuper probatur aliunde propositio. Intrinsece repugnat ponere ens quod simul et sub eodem respectu sit tum quoad essentiam tum quoad quantitatem finitum et infinitum, sit carens motu locali et carens quiete. Atqui hujusmodi esset materia improducta. Ergo materia improducta intrinsece repugnat. — Probatur *minor*.

Materia improducta esset simul finita et infinita absolute, seu quoad essentiam. Nam eo ipso quod materia improducta ponitur, ipsi tribuitur ratio entis necessarii, cujus nempe existentia est idem ac ejus essentia. Ens autem necessarium seu a se est ens imparticipatum, seu ipsum *esse;* et ideo est revera infinitum absolute, ut omnes concedunt. Materia igitur esset quoad suam essentiam ens infinitum absolute. Sed aliunde esset finita. Infinitum enim absolute, tale est ut melius ipso cogitari non possit : hæc enim est notio communis quam omnes de infinito absolute habent. Sed *materia* posse aliquid melius concipi nemo negare potest nisi simul rationem neget. Materia ergo improducta esset simul infinita et finita absolute.

Materia improducta esset simul finita et infinita quoad quantitatem. Esset quidem finita, quia quantitas, qua materia donatur, est essentialiter actu finita (O. 24, II et V). Sed esset simul infinita, quia materia nullam ex sua natura postulat quantitatem determinatam : cujus signum est quod potest indeterminate augeri, et indeterminate minui, salva ejus intrinseca essentia. Quoties igitur materia existit realiter, non potest ex ipsa natura materiæ ratio haberi cur hanc vel illam determinatam quantitatem præ se ferat. Si materia igitur a seipsa existit, aut existere debet cum quantitate revera indeterminata, quod idem est ac ponere materiam sine ulla reali quantitate : nam indeterminatum ut tale revera non existit; aut dicendum quod illa indeterminata quantitas sit reapse infinita.

Materia improducta non esset neque in motu neque in quiete. Et revera materia ex natura sua est indifferens ad motum localem : secus enim nec mente posset concipi in quiete a tali motu; sed est pariter ex sua natura indifferens ad quietem :

secus non posset intelligi extra quietem existere. Atqui ex subjecto natura sua indifferente ad opposita, desumi non potest magis unum quam aliud oppositorum. Ergo si materia esset improducta, ex natura sua et motu simul careret et quiete ; quod est absurdum. Nam etsi materia sit indifferens ad motum vel ad quietem, existere tamen realiter nequit sine alterutro statu.

VI. Nota I. Alia ad hanc thesim spectantia. Hæc argumenta satis esse debent cuilibet ad rejiciendam absurditatem materiæ improductæ : sunt enim mathematicæ evidentiæ. Si quis autem plura alia cupit, adeat præ ceteris S. Thomam, II, *Contra Gentiles*, Cap. XV et XVI, Eminentissimum Gerdilium in peculiaribus demonstrationibus quas scripsit hoc titulo, *Essai d'une démonstration mathématique contre l'existence éternelle de la matière*, et Thomam Vincentium Moniglia Ord. Prædicator. in sua *Dissertazione contra i materialisti ed altri increduli*.

VII. Nota II. Solvuntur objectiones. Præcipuæ difficultates, quas adversarii movent, sequentes sunt.

Objectio prima. Productio materiæ duo necessario subaudit, nempe *creationem* et actionem Entis spiritualis in ipsam materiam. Atqui utrumque est absurdum. Ergo materia est improducta. Ita arguit Auctor Operis,+ *Système de la nature*, P. I. Cap. II. +Baron d'Holbach

Resp. Nego prorsus *minorem*. Non solum enim creatio non est absurda, sed ut veritas certissima est admittenda, prout in sequenti Capite demonstrabitur. Actio autem Entis spiritualis in materiam nullum inconveniens præ se fert, ut videre est in actionibus quas anima nostra in proprium corpus exercet. Quocirca ipse Bayle, vir quidem adversariis nostris minime suspectus, in suo Dictionario, artic. *Epicurus*, materialistas deridet, qui cum phantasticas absurditates, ostentent devitare, in veras incidunt absurditates, concedendo materiæ, enti nempe imperfectissimo, rationem Entis a se et infinite perfecti.

Objectio secunda. Omnis artifex præsupponit materiam, in quam agit et ex qua opus suum perficit. Igitur materia ex qua mundus constituitur est improducta.

Resp. Distinguo *antecedens :* Omnis artifex virtutis finitæ præsupponit, etc., *concedo ;* infinitæ virtutis, *nego*. — Procul dubio agens finitæ virtutis limitatas actiones habet, ac proinde actionibus suis prærequirit subjectum præexistens, in quod

agit, ipsum transmutando, ut proprium compleat opus; at non ita est de agente infinito, cui sicut in essendo, ita et in agendo convenit absolutissima independentia ab alio.

Objectio tertia. Mala et defectus sunt in mundo. Atqui hujusmodi imperfectiones esse non possunt ab agente infinito. Sunt igitur a materia, quæ ab ipso infinito agente est independens, et improducta.

Resp. Distinguo *majorem :* Mala et defectus sunt in partibus mundi, et concurrunt tamen ad bonum totius, *concedo*, secus, *nego*. Nego autem *minorem*, in sensu absoluto sumptam, et *conseq.* — Mala et defectus sunt quidem in mundo, quia causæ secundæ utpote essentialiter limitatæ deficere possunt in actionibus propriis; attamen hujusmodi mala particularia ad bonum totius universi concurrunt, sicut in tela depicta umbræ ordinantur ad pulchritudinem imaginis. Qua autem ratione a bono possit esse malum, explicavimus in Ontologia (18, VIII et IX); quo autem pacto et quæ mala a summo et infinito Bono possint causari, explicabimus in Theologia naturali.

ARTICULUS TERTIUS

(3)

De distinctione mundi a Deo.

I. Pantheismi notio generica. Qui materiam improductam tenent, eam esse substantiam a se existentem illatione necessaria ponunt. At substantia a se existens non solum una sed unica est. Quocirca affirmant unicam existere substantiam, cujus variæ ac oppositæ entitates quæ in mundo videntur, non sunt nisi modificationes aut accidentales explicationes. Hinc pantheismus, a πᾶν et Θεός, hoc est *omne Deus*, cujus tessera est ἓν καὶ πᾶν, seu *unum et omne.* Extra dubium videtur perantiqua systemata philosophica Indorum, si verba attendantur, non parum pantheismum redolere, quamvis si verum fateri volumus, nonnisi confusissimæ appareant in illis systematibus notiones philosophicæ traditæ sub metaphoris, allegoriis, aliisque figuris, quæ in antiquorum Indorum lectione sæpe offenduntur. Potiori jure nota pantheismi forte græcis Stoicis infligitur, qui mundum corporeum ut corpus ipsius Dei imaginabantur, et Deum ut

animam ipsius mundi, eo modo quo homo ex anima et corpore coalescere ponitur. Sententiam Stoicorum expressit Virgilius., *Æneid.* VI. cum dixit : *Mens agitat molem et magno se corpore miscet.*

II. Pantheismus Spinozæ. Sed inter recentiores renovator antiqui pantheismi habetur Baruch Spinoza, natione judæus, mortuus anno 1677. En paucis systema quod tum in *Tractatu theologico-politico*, tum maxime in *Ethica ordine geometrico demonstrata* defendit. — Unica existit substantia, indivisa et indivisibilis, immutabilis, æterna, infinita, eadem jugiter existens. Ipsa duobus attributis est prædita, quæ sunt *cogitatio* et *extensio*. Per cogitationem constituitur spiritus, per extensionem corpus est. Quæ igitur in mundo videntur sive substantiæ, sive accidentia, sive cogitationes, revera sunt in Deo, imo sunt Deus ipse in seipso sese vario modo modificans. — Iste pantheismus dicitur *spinozisticus* a nomine Auctoris; dicitur *realisticus*, ad differentiam pantheismi idealistici, de quo erit sermo suo loco ; dicitur *formalismus* ex eo quod juxta Spinozam unica illa substantia varias formas induit quibus, quasi multiplex esset, se manifestat, in semetipsa manens, nihilque extra se producens. — Quibus principiis nitatur Spinoza, dicemus in solutione objectionum ; modo sequentem conclusionem probandam suscipio :

III. Pantheismus, sive dicatur realisticus sive spinozisticus, est omnino rejiciendus. Absurditas pantheismi manifesta est imprimis ex dictis in superiori articulo. Sed insuper. Pantheismus est aperta negatio existentiæ Dei, contradictoria affirmat, est omnino immoralis. Igitur est rejiciendus. — Consequentia est manifesta. Probatur *antecedens.*

Est aperta negatio existentiæ Dei, quam pantheistæ communiter verbis saltem admittunt. Nomine Dei, omnes homines, sensu naturæ communi ducti, intelligunt Ens præstantissimum, non quidem identicum mundo, sed ab eo omnino distinctum, imo diversum, intelligunt nempe non mundum-Deum, sed Deum mundi. Atqui pantheistæ identificant mundum cum Deo. Ergo revera negant Deum, qualem omnes homines intelligunt et intelligere oportet. Placet hic transcribere verba ipsius Cousin, viri scilicet rationalistis non suspecti, et qui a nonnullis insimulatur pantheismi : « Quid est, inquit, pantheismus ? Non est, ut dicitur, fucatus sed manifestus atheismus. Namque aspicere Universum, tam

vastum, tam pulchrum, tam magnificum, et dicere : ecce totus Deus, ecce Deus, non existit alius Deus, est idem ac explicite asserere quod Deus non existit, quod mundus non habet causam, a se essentialiter distinctam. » Hæc Cousin in prima Præfatione ad sua *Etudes sur Pascal*. Hinc pantheistæ aut negare Deum debent, aut a mundo diversum fateri.

Contradictoria affirmat. Ex ore enim Spinozæ illa substantia, quam unicam ponit, est infinita, necessaria, et simul extensione essentialiter prædita. Atqui ratio infinitatis excluditur per rationem extensionis, ex qua supra probavimus repugnare mundum esse infinitum, et præterea ratio veræ infinitatis, hoc est omnimodæ perfectionis, stare non potest cum mundi compositione (O. 24, VII), quam Spinoza ipse mundo concedit : insuper ratio necessitatis opponitur rationi contingentiæ, quam mundo inesse in primo articulo demonstravimus. Ergo pantheismus in uno eodemque subjecto simul et sub eodem respectu contradictoria affirmat.

Est omnino immoralis. Hanc tertiam partem nostri argumenti ob oculos ponit S. Augustinus Libro IV *De Civitate Dei*, Cap. XII, ubi contra pantheismum realisticum disserens, hæc scribit : « Quid illud, nonne debet movere acutos homines, vel qualescumque homines ? Non enim ad hoc ingenii opus est excellentia, ut deposito studio contentionis, adtendant, si mundi animus Deus est, eique animo mundus ut corpus est, ut sit unum animal constans ex animo et corpore, atque iste Deus est sinu quodam naturæ in seipso continens omnia, ut ex ipsius anima, qua vivificatur tota ista moles, vitæ atque animæ cunctorum viventium pro cujusque nascentis sorte sumantur, nihil omnino remanere quod non sit pars Dei. Quod si ita est, quis non videat quanta impietas et irreligiositas consequatur, ut quod calcaverit quisque, partem Dei calcet, et in omni animante occidendo, pars Dei trucidetur ? Nolo omnia dicere quæ possunt occurrere cogitantibus : dici autem sine verecundia non possunt. »

IV. NOTA. **Solvuntur difficultates.** Probata nostra thesi, reliquum est ut pantheistarum objectiones excutiamus.

Objectio prima. Per substantiam intelligitur id quod in se est et per se intelligitur. Atqui quod in se et per se intelligitur non potest esse nisi unum et unicum. Ergo non existit nisi una et unica substantia. — Hoc est primum principium quod Spinoza ponit in prima Parte suæ *Ethicæ*, Defin. III, et quo veluti fundamento superstruere conatur totum ædificium pantheismi.

Resp. Distinguo *majorem :* Per substantiam intelligitur id quod in se est et per se intelligitur independenter a subjecto inhærentiæ, *concedo ;* independenter a causa existendi, *nego*. — Et contradistinguo *minorem :* id quod per se est et independenter a causa existendi non potest esse nisi unum et unicum, *concedo ;* independenter a subjecto, *nego*. — Spinoza exorsus est, ut ipse dicit, a definitione quam Cartesius tradit de substantia : sed illam definitionem esse æquivocam, et aut explicandam juxta datas distinctiones, aut rejiciendam ut falsam, late probavi in Ontologia (26, IV). Vide ibi.

Objectio secunda. Una substantia aliam substantiam producere nequit. Ergo nonnisi unica substantia existit et existere potest. Hoc est alterum principium Spinozæ in Opere citato, P. I, Proposit. VI.

Resp. Nego *antecedens*. — Duplici ex capite probat hoc suum secundum principium Auctor judæus. Primo quidem ex definitione tradita substantiæ, quod nempe sit ens *a se ;* et hanc definitionem probavimus, in responsione ad primam objectionem, esse falsam. Secundo ex principio quod, *ex nihilo nihil fit :* de quo principio explicitior et fusior erit sermo cum demonstrabimus modum quo mundus existentiam accepit. In præsenti autem principium illud distinguimus hoc modo : ex nihilo, nempe ex nulla præexistente causa nihil fit, *concedo :* omne enim quod fit causam efficientem subaudit (O. 42, III) ; ex nihilo, hoc est, ex nullo reali subjecto præsupposito actioni agentis, *subdistinguo :* nihil fit per causam finitæ virtutis, *concedo ;* infinitæ virtutis, *nego*. Vide responsionem datam ad 2, in Articulo secundo, n. VII. — Et nota quod principia Spinozæ plus minusve communia sunt cuilibet formæ pantheismi realistici, qui proinde, quamlibet formam induat, falsis nititur principiis.

Objectio tertia. Substantia divina, quam ponimus, est infinita. Atqui præter infinitum nihil esse potest. Ergo substantia divina unice existit.

Resp. Concedo *majorem* et distinguo *minorem :* præter infinitum nihil quod infinitum et a se sit esse potest, *concedo ;* nihil quod sit finitum et ab alio, *nego*, et nego *conseq*. — Pantheistæ manifestum sophisma incurrunt. Ab unicitate enim substantiæ quatenus infinitæ, pessime et contra Logicam

concludunt unicitatem *substantiæ* simpliciter sumptæ. Namque substantiæ infinitæ convenit esse *unicam* non quatenus substantia est, sed reduplicative quatenus est infinita.

Objectio quarta. Subsumes : Atqui præter substantiam infinitam nulla alia substantia, esto finita et ab alio, dari potest. Ergo, etc. — Probatur *antecedens*. Si daretur substantia finita, hæc simul cum substantia infinita efficeret aliud *majus*. Sed hoc est absurdum. Ergo præter substantiam infinitam, nulla alia substantia, esto finita et ab alio, dari potest.

Resp. Nego *minorem subsumptam*. Ad ejus probationem respondeo primo negando suppositum *majoris*. Supponunt enim adversarii quod substantiæ finitæ possint intelligi ut additæ infinito ad efficiendum aliquid majus : quæ suppositio est plane absurda, quia infinito nihil ut additum concipi potest (O. 24, II). Respondeo secundo distinguendo *majorem : efficeret* aliquid majus in ordine intensivo et intrinseco entitatis, ut pantheistæ intrepetrantur, *nego ;* in ordine extrinseco et extensivo entitatum, *concedo*. Et contradistincta in hoc sensu *minori*, nego *conseq*. — Dico igitur quod substantiæ finitæ nihil omnino addunt vel addere possunt *infinito*, quod additionis vel subtractionis capax non est ; unde substantia infinita et substantiæ finitæ non sunt *major* entitas. Attamen substantia infinita est entitas, substantiæ finitæ sunt etiam entitates, quamvis non in sensu univoco sed analogo (O, 7, VI). Ergo substantia infinita et substantiæ finitæ sunt non major entitas, sed plures entitates, diversæ tamen rationis. Et hoc, si non displicet, posset vocari *majus* in ordine extrinseco et extensivo, quatenus nempe ratio entitatis, analogo sensu, extenditur ad substantiam infinitam per se et a se, et ad substantias finitas per participationem et ab alio.

Objectio quinta. Si duæ vel plures existerent substantiæ, aut eadem aut diversa attributa haberent. Atqui neutrum dici potest. Non ergo plures existunt substantiæ. — Probatur *minor ;* nam si eadem attributa habent, ad invicem non differunt, quia differentia inter res est per diversa attributa ; si vero habent diversa attributa, hæc erunt vel *accidentalia* vel *essentialia :* si essentialia, substantiæ non erunt quæ istis attributis non gaudent ; si accidentalia, non ad invicem differunt in ratione substantiæ ; quæ ideo unica est.

Resp. Transeat *major* et nego *minorem*. Et ad hujus probationem, nego *illationes* deductas ex utroque membro disjunctionis *majoris* argumenti. — Pantheistæ exaggerant hoc

argumentum, quod tamen est vere ludus puerilis. Ubi enim ponitur rerum distinctio, ibi procul dubio poni debet aliqua distinctio attributorum ; sed hoc non impedit quominus hujusmodi attributa similia sint, et in aliquo sive specifice, sive generice, sive solummodo analogice conveniant. Hinc substantia divina est distincta a substantiis creatis, et diversa sunt attributa in una et in aliis ; attamen in ratione analoga substantialitatis conveniunt. Similitudo igitur attributorum non infert ullo modo identitatem substantiarum. Ex eo autem quod diversa ratione attributum substantialitatis conveniat substantiæ divinæ et substantiis creatis, non sequitur quod hæ substantialitate frustrentur : sicut non sequitur quod spiritualitas animæ humanæ non conveniat, quia eam non habet eodem omnino modo quo habent angeli et Deus.

Objectio sexta. Aut Deus continet mundum, aut non continet. Si continet, realitas mundi non est distincta a realitate Dei ; si non continet, Deus non est infinitus ; quod repugnat. Realitas igitur mundi est in Deo, et Deus est.

Resp. Deus continet mundum non formaliter, seu *materialiter*, ut adversarius interpretatur, sed eminenter et virtualiter : quatenus nempe virtute sua mundum ex nihilo ad esse traxit, et quatenus omnes perfectiones, quæ in mundo sunt, Deo a fortiori conveniunt (O. 44, XVIII), sed excellentiori modo, hoc est modo infinito (*ibid.*). Ex quo sequitur quod realitas mundi est a Deo, et a Deo necessario et essentialiter distincta. — Et hæc satis sint de cavillis pantheismi realistici. Doctissimam in pantheismum disputationem habet pater Vincentius Maria Gatti, Ord. Prædic., in *Institutionibus apologetico-polemicis*, Romæ editis anno 1866, Vol. I, Lib. I, Tract. I, Dissert. I et II.

CAPUT SECUNDUM

DE MUNDI ORIGINE

Prologus. Mundum accepisse ab alio existentiam, satis superque in superiori Capite ostensum est ; secundo igitur loco de modo, quo mundus sortitus est existentiam, disserere debemus. Qua in re tres circumferuntur sententiæ : quarum *prima* est mundum casu et temerario atomorum concursu

ortum esse; *altera* per emanationem a divina substantia; *tertia* denique per creationem. Tres igitur istas sententias expendemus tribus distinctis articulis, quibus *quartum* addemus de *subjecto potentiæ creativæ*, et *quintum* de *causa finali creationis mundi*.

ARTICULUS PRIMUS

(4)

De mundi origine ex fortuito atomorum concursu.

I. **Materialistarum sententia.** Circa mundi originem hæc est materialistarum sententia. Existunt ab æterno et a se atomi materiales motu præditæ; ex earum atomorum occursu et concursu fortuito pulcherrima hæc mundi machina, nullo artifice, confecta est, ut supra (2, IV) innuimus. Hac materialistarum sententia declarata in sua epistola ad Dioscorum CXVIII (*al*, 56), Cap. IV, n. 28; hæc, n. 31, S. Augustinus dolenter addit: « In quibus omnibus deliramentis hæc opinantium, illud præcipue dolendum est, quod non sufficit ea narrari, ut nulla cujusquam disputatione adversante respuantur : sed acutissimorum hominum ingenia id etiam negotium susceperunt, ut copiose ista refellerent, quæ statim dicta, etiam a tardissimis derideri abjicique debuerunt. » Piget utique immorari in expungendis hujusmodi deliramentis, at necessitas cogit, quia neque antiquos neque recentiores sive materialistas sive positivistas ea docere puduit. Sit igitur :

II. **Mundus oriri non potuit ex fortuito atomorum concursu.** Probatur. Atomi, ex quibus mundus fortuito ponitur ortus, aut sunt creatæ aut increatæ. Si sunt creatæ, jam mundus nullatenus potest esse casualis respectu Causæ primæ creantis (O. 52, III); si autem sunt increatæ, præter absurditatem de improductione materiæ (2, V), in alias etiam absurditates incurrunt materialistæ. — Et revera. Atomi, ex quibus mundus exurgeret in hypothesi materialistarum, essent numero finitæ, quia multitudo actu infinita repugnat (O, 24, II); motu locali et directione contraria necessario essent præditæ, secus non possent sibi obviare et componere mundum; ad invicem coexisterent in essentiali proportionata distantia, si per attractionem et repulsionem

in se invicem agere ponantur, ut constat ex recentiorum theoria circa attractionem et repulsionem corporum. Atqui hæc tria nonnisi arbitrarie et absurdissime fingi possunt a materialistis. Igitur, data etiam et non concessa atomorum increatione, in manifestas absurditates incurrunt materialistæ. Probatur *minor*. — Posito determinato numero atomorum, ratio assignari debet hujus numericæ determinationis. Non autem hæc ratio sumi potest a Causa prima, quia hanc materialistæ negant; non ab ipsis atomis, quia illis, ut patet, indifferens omnino est esse numero plures vel pauciores. Ex nullo igitur capite ratio illa sumi potest. Non ergo atomi erunt numero in seipsis determinato seu finito; sed non possunt esse actu numero infinitæ. Non erunt ergo neque finitæ neque infinitæ numero. Quod plane repugnat. — Idem dicendum de motu locali. Non est essentialis atomis motus localis, et multo minus esset ipsis essentialis determinata motus directio : quia secus neque in quiete fingi possent, neque, posito quod moveantur, concipi possent sine illa determinata directione. Non ergo ratio motus in atomis ab ipsis atomis desumi potest; sed neque a Causa producente, quam materialistæ non admittunt. Igitur atomis, ex quibus fortuito mundus oriretur, absurde a materialistis conceditur motus. — Idem denique dicendum est de proportionata atomorum distantia, ut ad invicem possint sese attrahere. Nulla enim est in atomo A essentialis exigentia ad coexistendum in proportionata distantia cum B. Aliunde igitur quam ab A et B ratio illius coexistentiæ est sumenda. Cumque materialistæ hanc extrinsecam rationem rejiciant, nonnisi per arbitrium et absurde fingunt coexistentiam atomorum in proportionata distantia.

III. Nota. **Aliud argumentum contra temeritatem originis mundi.** Principiis materialistarum directe expunctis, aliud argumentum petitum ex ordine mundano hic subjicio. Ut patet ex iis quæ in Ontologia (artic 52) de casu dicta sunt, casus seu temeritas habetur in effectibus *per accidens*, hoc est in effectibus qui sequuntur præter intentionem et ordinem causæ efficientis. Ex quo fit quod ea, quæ casu eveniunt, raro, seu ut in paucioribus, eveniunt, neque ordinem proprie dictum constituunt, et multo minus ordinem constantem in rebus, quæ fortuitæ dicuntur. Ordo enim constans leges subaudit; lex vero casui ac temeritati adversatur. Sed mundus est ordinatus, et constanter in ordine perseverat.

Non igitur mundus a casu et temerario atomorum concursu esse potest. — Ad rem Augustinus in citata Epistola ad Dioscorum, Cap. IV. n. 31 : « Si enim concesseris esse atomos, si concesseris etiam concursu fortuito seipsas pellere et agitare : num et illud eis fas est concedere, ut inter se atomi fortuito concurrentes, rem aliquam ita conficiant, ut eam forma modificent, figura determinent, æqualitate poliant, colore illustrent, anima vegetent? Quæ omnia nullo modo nisi arte divinæ providentiæ fieri videt, quisquis magis mente quam oculis amat videre, idque ab eo expetit a quo factus est. » Et ipsemet Tullius in lib. II, *de Natura Deorum*, Cap. XXXVIII, hæc sapienter notat : « Quis hunc hominem dixerit qui cum tam certos cœli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta viderit, neget in his ullam inesse rationem, eaque casu fieri dicat, quæ quanto consilio gerantur, nullo consilio assequi possumus? An cum machinatione quadam moveri aliquid videmus, ut sphæram, ut horas, ut alia permulta, non dubitamus quin illa opera sint rationis : cum autem impetum cœli admirabili cum celeritate moveri vertique videamus, constantissime conficientem vicissitudines anniversarias cum summa salute et conservatione rerum omnium, dubitamus quin ea non solum ratione fiant, sed etiam excellenti divinaque ratione ? » — Cf. etiam S. Thomas, *Contra Gentiles*, Lib. II, Cap. XXXIX, in quo multis rationibus errorem materialistarum explodit.

ARTICULUS SECUNDUS

(5)

De emanatismo.

I. Emanatismi notio. Rejecta materialistarum sententia, alii ad mundi originem explicandam *emanatismum* excogitarunt. Nomine emanatismi intelligitur impræsentiarum *effluxus* seu *expansio* unius substantiæ ex alia; et in nostro argumento emanatismus est *effluxus rerum mundanarum a divina substantia* eo ferme modo quo aranea educit ex propriis visceribus filamenta. — Substantia ex qua alia emanat dicitur *emanatrix* et etiam simpliciter *emanator*, vel *procreator*, vel *generator*. Substantia quæ est ex emanatrice, dicitur

emanans, si consideretur in actu quo effluit ab emanatrice, vel *emanata* et etiam generice *emanatum*, si consideretur in seipsa, et non quatenus actualiter emanat.

II. Pars historica. Communiter asseritur emanatismum viguisse apud Chaldæos, Ægyptios, et præcipue Indos Brachmanes, *ac fortasse*, inquit pater Gatti (Op. et loc. cit., *Dissert.* I, in calce secundi Articuli), emanatismus illorum *est primus gradus alterationis ideæ creationis a Moyse traditæ.* At quæ de antiquis illis populis a recentioribus dicuntur, non mihi videntur, ut jam dixi Articulo 3, satis clara ad determinandas scientificas notiones illorum populorum. Nonnullis etiam e schola pythagorica emanatismus tribuitur, quæ sententia arrisit Gnosticis, priorum Ecclesiæ sæculorum hæreticis. Et emanatismus revixit in schola *neo-platonica*, ab Ammonio Saccas, Alexandriæ, unde etiam *Alexandrina* dicitur, tertio post Christum sæculo fundata. Inter neo-platonicos (sic dictos quia philosophiæ platonicæ gloriabantur esse addictissimos) præcipui sunt Jamblicus et Hierocles qui Alexandriæ docebant, Plutarchus, Syrianus et Proclus qui Athenis, Plotinus et Porphyrius qui Romæ eamdem doctrinam explicabant. Animadvertendum est tamen neo-platonicorum doctrinam partim videri emanatismo realistico supra exposito favere, partim vero inclinare in emanatismum idealisticum, ut in verbis, quæ ex Plotino refert Tennemann in suo *Manuali historiæ philosophiæ*, Tom. I, videre est. Nihil de emanatismo idealistico est dicendum in cosmologia, sed ipsum ad proprium locum, hoc est ad psychologiam remittimus; nunc de emanatismo tantum realistico.

III. Mundus non potuit oriri per emanationem divinæ substantiæ. Probatur. Emanatio dupliciter intelligi potest : aut *immanens* et *indivisa* a substantia emanatrice, quatenus nempe substantia emanatrix intelligitur ut expandens seipsam in semetipsa; aut ut *transiens* et *divisa*, quatenus scilicet substantia emanata divulsa sit a substantia emanatrice, eique extrinseca. Nullo alio sensu intelligi emanatismus potest. Atqui tum in uno tum in altero sensu accepta, emanatio mundi a divina substantia repugnat. Ergo repugnat mundum ortum esse per emanationem divinæ substantiæ. — Probatur *minor*. — Nam si emanatio ponatur *immanens*, sequitur explicite pantheismus spinozisticus, quem supra articulo tertio refutavimus; — si autem emanatio ponatur *transiens* divina substantia, quæ est infinita atque ideo simplicissima, com-

posita esset, et in partes discerperetur : quod est cumulus absurditatum.

IV. Nota. **Solvitur difficultas.** Omnia entia mundana sunt per participationem divinæ substantiæ. Atqui participatio est ipsa emanatio. Ergo omnia entia mundana sunt emanationes divinæ substantiæ.

Resp. Distinguo *minorem :* participatio est ipsa emanatio stricto sensu accepta, *nego;* latiori sensu, *concedo*, et nego *conseq.* — Participatio ab emanatione stricto sensu accepta, prout revera accipitur ab emanatistis, in immensum differt. Nomine enim participationis significatur aliquid esse *ab alio* ut a causa; contra emanatio stricte sumpta significat aliquid esse *de alio.* Non igitur idem est participatio et emanatio stricte sumpta, quamvis emanatio sumi possit sensu lato, ut sumitur a S. Thoma, P. I, Qu. XLIX et seq., et II, *Contra Gentes*, Cap. XVI, pro participatione, ad designandum nempe aliquid esse *ab alio.* Hinc S. Augustinus in Lib. *de natura boni adversus Manichæos*, Cap. XXVII, explicans illud Apostoli ad Romanos, XI, 36, *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*, hæc pulcherrime notat : « *Ex ipso* autem non hoc significat quod *de ipso.* Quod enim de ipso est, potest dici ex ipso : non autem omne quod ex ipso est, recte dicitur de ipso. Ex ipso enim cœlum et terra, quia ipse fecit ea : non autem de ipso, quia non de substantia sua. »

ARTICULUS TERTIUS

(6)

De mundi creatione.

I. Notio creationis. Creatio dupliciter sumi potest. Uno modo ut est actio conveniens omni causæ efficienti ; quo sensu dicimus aliquem *creari* seu *fieri* Episcopum. Alio modo strictiori sensu accipitur, prout est actio sui generis ; et in hoc sensu a Scholasticis definiebatur : *eductio totius rei ex nihilo sui et subjecti*, seu ex nullo sui præsupposito subjecto veluti causa materiali. Unde illud creari dicitur quod, antequam creetur, nihil omnino est in se, et non habet subjectum de quo fiat : nihilum, inquam, non *negativum* quod impossibile significat, sed positivum, quod significat *possibile.* Germanam hanc creationis notionem tradit S. Thomas, P. I,

Qu. XLV, Artic. I, hac facili et profunda ratiocinatione : « Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem *totius entis* a causa universali, quæ est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine *creationis.* Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, non fit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex *non ente*, quod est *non homo :* ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex *non ente*, quod est nihil. »

II. Corollaria. Ex declarata notione creationis hæc sequuntur corollaria maxime attendenda.

Primum Cum dicitur per creationem rem *ex nihilo fieri*, τὸ *nihilum* non significat subjectum aliquod, sed negationem subjecti præexistentis ; neque excludit causam efficientem illius quod ex nihilo fit, sed solummodo materiam prærequisitam actioni ipsius causæ efficientis, ut alibi explicavi (3, IV, ad 2).

Secundum. Ergo cum dicitur *ex* nihilo, τὸ *ex* designat ordinem solummodo vel habitudinem causæ materialis quæ negatur. — « Cum dicitur, inquit S. Thomas, loco cit., ad 3, aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio *ex* non designat causam materialem, sed ordinem tantum : sicut cum dicitur, *ex mane fit meridies*, id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod hæc præpositio *ex* potest includere negationem importatam in hoc quod dico *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo ejus quod est ad *non esse præcedens.* Si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur, et est sensus : *fit* EX *nihilo*, id est, *non fit* EX *aliquo ;* sicut si dicatur, *iste loquitur de nihilo* quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur cum dicitur, EX *nihilo aliquid fieri.* Sed primo modo hæc præpositio *ex* importat ordinem, ut dictum est. Secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur. »

Tertium. Vi creationis totum esse substantiale rei producitur : secus res creata non fieret totaliter ex nihilo sui et subjecti.

Quartum. Perversa est igitur creationis notio a Rosminio

tradita. Præmiserat ille quod *esse* indeterminate acceptum (quod primo apprehendit intellectus noster et de omnibus prædicat) sit quid *divinum in se*, et quod ideo in eo sit eadem essentia ac in Deo (Cf. *Psych.* Art. 32, n. 14). Ex hisce præmissis intulit Rosminius quod *esse* illud non creatur, et quod essentia rerum creatarum non sit quid positivum, sed quid negativum, consistens in *limitibus*, quos Deus addit ipsi *esse*. In hac ergo actione divina limitante illud ipsum esse, divinum in se, Rosminius reponit creationem. — Hanc doctrinam reprobavit S. C. S. O. suo generali ac doctrinali Decreto *Post obitum*, 14 Decembris 1887, proscribendo ac damnando, approbante et confirmante S. P. Leone PP. XIII, sequentes propositiones :

(XI). « Quidditas (id quod res est) entis finiti non constituitur eo quod habet positivi, sed suis limitibus. Quidditas entis infiniti constituitur entitate, et est positiva; quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis, et est negativa.

(XII). « Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitæ realitati limitationem.

Esse initiale fit essentia omnis entis realis.

Esse quod actuat naturas finitas ipsis conjunctum, est recisum a Deo.

(XIII). « Discrimen inter esse absolutum et esse relativum non illud est quod intercedit substantiam inter et substantiam, sed aliud multo majus; unum enim est absolute ens, alterum est absolute non-ens. At hoc alterum est relative ens. Cum autem ponitur ens relativum, non multiplicatur absolute ens : hinc absolutum et relativum absolute non sunt unica substantia, sed unicum esse: atque hoc sensu nulla est diversitas esse, imo habetur unitas esse.

(XIV). « Divina abstractione producitur esse initiale, primum finitorum entium elementum; divina vero imaginatione, producitur reale finitum, seu realitates omnes, quibus mundus constat.

(XV). « Tertia operatio esse absoluti mundum creantis est divina synthesis, idest unio duorum elementorum : quæ sunt *esse initiale*, commune omnium finitorum entium initium, atque *reale* finitum, seu potius diversa realia finita, termini diversi ejusdem esse initialis. Qua unione creantur entia finita.

(XVI). « Esse initiale per divinam synthesim ab intelligentia relatum, non ut intelligibile, sed mere ut essentia, ad terminos finitos reales efficit ut existant entia finita subjective et realiter.

(XVII). « Id unum efficit Deus creando, quod totum actum esse creaturarum integre ponit : hic igitur actus proprie non est factus, sed positus. »

III. Nota I. **Notio creationis tradita a Victorio Cousin.** Victorius Cousin in suis Philosophiæ lectionibus, præcipue vero in sua *Introduction à l'histoire de la philosophie* (edit. IVᵉ, Paris 1861, pag. 100 et seq.) hæc de creatione scribit : « *Creare* non est aliquid difficile intellectu, quia est res quæ quolibet instanti a nobis fit; etenim creamus, quoties actum liberum producimus. Volo, meipsum determino ad hanc vel illam electionem, eam modifico, suspendo, prosequor, etc. Quid facio? Effectum produco quem mihimetipsi sicut causæ tribuo et sicut causæ unicæ; ita ut, in ordine ad existentiam hujus effectus, nihil aliud quæram extra memetipsum. Creamus actum liberum, quia hunc nulli alteri principio quam nobis tribuimus; non erat actus ille, et incipit esse virtute efficiente quam possidemus. En id quod est creare. Sed *quo* creamus? ex nihilo, dicitur. Sic et non. Creamus ex nihilo, in hoc sensu quod materia nostræ actionis non est extra nos : sed non creamus ex nihilo, quia creamus de substantialitate ipsa nostri esse. Homo non ex nihilo educit actionem quam adhuc non fecit et quam facturus est; sed eam educit ex realissima potentia quam habet eam faciendi. — Creatio divina est ejusdem naturæ. Deus Universum creans non illum educit ex nihilo, quod non est, quod esse non potest, quod est purum nomen; sed illum educit ex seipso, ex illa potentia causalitatis et creationis, cujus imago quædam in nobis est; et omnis differentia existens inter nostram creationem et creationem divinam est differentia generalis existens inter Deum et hominem, inter causam supremam et absolutam et causam relativam et secundariam. »

VI. Nota II. **Notio creationis tradita a Cousin admitti non debet.** Hæc creationis notio tradita a Cousin non solum vaga est et perobscura, sed merito suspecta fuit cordatioribus philosophis, præcipue catholicis. — Creatio dupliciter sumi potest, *active* scilicet et *passive*. — « Creatio active significata, significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam » (P. I, Qu. XLV, Artic. III, ad 1) : quæ quidem relatio in Deo non est *realis* sed rationis. — Passive vero creatio *est in creatura et est creatura* (ib.), nempe est

habitudo seu relatio realis *creaturæ ad Creatorem, cum quadam novitate seu inceptione* (ib. ad 3).

Si igitur creatio *active* consideretur, procul dubio non est *ex nihilo;* ipsa enim hoc modo considerata est *actio* seu causalitas divina, quæ cum essentia Dei realiter identificatur. Hoc in sensu verum dici potest creationem non esse ex nihilo. Attamen nullo modo per id explicatur creatio, quam Cousin explicare intendit : nam creatio sumpta subjective ex parte Dei non dicitur simpliciter *creatio*, sed actio.

Creatio autem *passive* accepta est *creatio* strictiori sensu intellecta, et, ut jam diximus, est in creatura, seu est ipsa substantia creata cum relatione reali ad Creatorem, et est terminus realis creationis active sumptæ. Porro creatura considerari debet dupliciter : 1° in suo esse ideali, seu possibilitate objectiva ; 2° in sua realitate. Si consideretur in suo esse ideali, antequam existat in seipsa, est in Deo, imo est realiter ipsamet essentia divina, prouti dicit rationem imitabilitatis et participabilitatis ad extra (O. 11, IX). Potestne ergo dici sine periculo pantheismi quod *Deus Universum creans non illum educit ex nihilo sed ex seipso*, quasi nempe creatura realis educatur de creatura ideali? Existimo quod non. Et revera idea, quatenus est principium agendi, est forma rei præter rem existens (O. 48, II), seu est exemplar ad cujus similitudinem res fit, sed nullo modo est forma intrinseca rei factæ. Qua de causa dici utique potest quod mundus sit *ex* vel *a* Deo ut a causa *exemplari*, sicut est a Deo ut a causa efficiente; at sine manifesto periculo pantheismi dici non potest mundum esse *de* Deo ut de causa exemplari. — Denique res sunt a Deo non solum ut a causa exemplari, sed etiam sicut a causa efficiente. Effectus autem, antequam fiat, præexistit quidem in virtute activa suæ causæ, sed hæc præexistentia est ipsa virtus activa causæ ut dicens ordinem ad effectum producendum. Ergo etiam ex hoc capite vera est propositio : *Deus* ex *sua virtute Universum creat et non ex nihilo suæ virtutis;* sed periculosa est, imo aperte pantheistica propositio : *Deus* de *sua virtute et non* ex *nihilo creat universum mundum.*

Quod si res creata consideretur in sua realitate, a fortiori manifestatur æquivocatio cousiniana. Etenim res creata, prout in se consideratur, antequam crearetur erat *non-ens* absolutum seu erat nihilum. Ergo ex nihilo sui et subjecti revera ad existentiam per divinam omnipotentiam producta

est. Et in hoc præcise stat ratio *creationis*. Dicere ergo cum Cousin quod creatura tracta est *de divina substantia*, est considerare formaliter creaturam ut veram realemque emanationem divinæ substantiæ : quod est absurdum.

V. Nota III. **Animadversiones professorum Vera et Ferri in notionem catholicam de creatione.** Professor Vera, strenuus expositor et propagator philosophiæ hegelianæ, loquens de creatione, sequentia docet : 1° res in se constituuntur vi propriæ essentiæ intrinsecæ ipsis et absolutæ ; 2° non autem in se constituuntur ab actu creativo ; 3° attamen sunt id quod *sunt vi ideæ quæ eas prout sunt constituit.* Ita Auctor citatus in sua *Introduction à la philosophie de l'esprit* Hegelii, in gallicum idioma a se versa, Ch. III, pag. XLIV (Paris, 1857) et alibi passim. Professor autem Aloysius Ferri in suo *Essai sur la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, Tom. II. Lib. V. Cap. IV, pag. 211, post relata verba professoris Vera, hæc de proprio addit : « Vera describit creationem quasi productionem *ex nihilo ;* et iste, fateamur oportet, est sensus quem Ecclesia Catholica affinxit vocabulo *creare;* atque concedimus, hoc sensu intellectam, creationem esse subversionem potius quam limitationem rationis : namque ponendo quod Deus mundum produxerit sine materia præexistente et quod non a semetipso traxerit, ipsa (*Eccl. Catholica*) simul ponit et destruit conditiones effectus quem vult explicare, affirmat et negat simul principium causalitatis. »

VI. Nota IV. **Critica in præcedentes animadversiones.** Si bene intelligo doctrinam professoris Vera, ipse dicit absurdum actum creativum qui sit non solum *ex nihilo materiali*, sed etiam *ex nihilo ideali,* hoc est actum creativum, cujus principium sit ipsa voluntas divina essentias rerum pro suo arbitrio nedum producens sed etiam constituens. In hoc sensu acceptam admittimus doctrinam Vera; et ea quæ Ferri addit falsa omnino sunt. Nunquam enim Ecclesia catholica docuit res mundanas fieri sola voluntate divina, hoc est non solum *ex nihilo reali præexistente*, sed etiam *ex nihilo ideali :* quinimo contrarium prorsus docuit semper et docet. Fuit sententia Cartesii, quam in Ontologia (11, VIII) una cum sententia Okami (*ibid.*, VI) confutavimus, essentias rerum pendere a libera Dei voluntate, vel ab omnipotentia divina; sed sententia illorum non est sententia Ecclesiæ Catholicæ. Hæc docet in Deo esse ideas æternas et archetypas omnium rerum fac-

tarum, et possibilium, illasque ideas esse formas exemplares essentiarum rerum, neque eas pendere a voluntate Dei aut ab actu creativo, sed per divinam voluntatem creantem res fieri extra Deum secundum exigentiam illarum idearum; ac proinde actum creativum esse quidem *ex nihilo materiali*, seu ex non præjacente materia, sed non *ex nihilo ideali*, hoc est sine ideis in intellectu divino præexistentibus. Audiatur S. Thomas, P. I. Qu. XV. Artic. I :

« Ἰδέα græce, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens ad duo esse potest : vel ut sit exemplar ejus, cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente (Q. 48, II). Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas, quod sic patet. In omnibus enim, quæ non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi inquantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam, sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum : sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formæ, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus (4, II), sed est factus a Deo per intellectum agentem, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ. » Et Qu. XLIV, Artic. III, quærens : *Utrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum* hæc habet, applicando præcedentem doctrinam : « Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est *exemplar*, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducatur sicut in primum principium, in divinam sa-

pientiam, quæ ordinem Universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra (Qu. XV, Artic. I) diximus *ideas*, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. » — In eumdem sensum de ideis divinis copiose disserens S. Augustinus in Libro LXXXIII Qq., Qu. XLVI, concludit : « Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione (*idea*) sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus : hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus (*sive ideis*). Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat : nam hoc opinari sacrilegum est. » Hæc Augustinus et Thomas, hæc in Catholica Ecclesia consensu communi tenentur, hæc ipse Ferri uti vera loco citato amplecti videtur; mirum est ergo quod succenseat Catholicæ Ecclesiæ, quasi ipsa doceat creationem ex parte Dei creantis esse *ex nihilo ideali*.

Ceterum, quæ Ferri addit, ab Ecclesia catholica non admitti Deum *de* semetipso mundum traxisse, verissima sunt, sed non accusanda est Ecclesia, sed corrigendus est Ferri. Ut enim probavimus supra contra Cousin, quamvis ex eo quod Deus sit causa exemplaris mundi creati, dici debeat quod mundus sit a Deo ut a causa exemplari, sicut a Deo est ut a causa efficiente; nulla tamen ratione sine nota emanatismi vel pantheismi dici potest quod mundus sit quocumque modo a Deo sicut *de* Deo. — Deinde sicut Deus ut causa efficiens producit *mundum*, sed est extra mundum; ita Deus ut causa exemplaris format mundum ad similitudinem *ideæ æternæ* : sed hæc idea æterna est extra mundum, non est *forma* mundi.

VII. Quæstio prima. Tradita germana notione creationis, quæritur imprimis, utrum creatio sit possibilis, vel repugnantiam utcumque involvat. Ex antiquis philosophis non pauci erraverunt circa hanc quæstionem, deque ipso Aristotele dubia mens est. Quidam vero ex recentioribus aperte creationem negant, quidam autem verbo relinquunt, re autem tollunt. Contra quos sit conclusio :

VIII. Creatio nullam repugnantiam involvit. Probatur. Si creatio repugnaret, repugnantia non aliunde oriri posset quam aut ex parte effectus creati, aut ex parte causæ creantis. Atqui creatio ex neutro capite repugnat. Ergo creatio est possibilis, seu nullam involvit repugnantiam. — *Major* completa est in suis membris: etenim quod aliquid effici nequeat, aut ex parte sui est, quia fieri nequit, aut ex parte causæ, quia est impotens. — Probatur itaque *minor* quoad utrumque membrum.

Creatio non repugnat ex parte effectus creati. Eo enim ipso quod res aliqua in suo conceptu oppositas notas non includit, jam ex se seu intrinsece est possibilis potentia objectiva vel logica ad existendum (O. 9, II). Res autem mundanas notis non constare oppositis, atque ideo ex se nullam repugnantiam præ se ferre ad existendum, constat ex facto quod realiter existunt. — Neque fiat recursus ad modum habendi existentiam, hoc est per *creationem*, seu productionem ex nullo præexistente materiali subjecto : nam modus faciendi non effectum præcise, et consequenter non possibilitatem intrinsecam, sed virtutem causæ respicit, et consequenter possibilitatem relativam et extrinsecam (O. 9, II). Non repugnat ergo creatio ex parte effectus. — Adde quod cum mundus tum in se, tum in sua materia, sit ab alio (2, II, V), neque de substantia Dei, ut supra probatum est (5, III), sequitur necessario quod sit productus ex nihilo sui, hoc est per creationem.

Creatio non repugnat ex parte causæ. Hæc est altera pars *minoris*, et probatur. Ut *totum* ens producatur, requiritur causa universalissima quæ sua virtute efficiente *totalitatem* entis comprehendat : qua causa universalissima posita, *totum* ens ab ea produci potest. Atqui nedum non repugnat, sed necessario existit causa universalissima et infinita, nempe Deus. Igitur Deus potest *totum* ens producere. Producere autem *totum* ens est illud producere *ex nihilo*, quia quod ex alio producitur non *totum* producitur, ut ex terminis constat. Ergo creatio nullam involvit repugnantiam ex parte causæ. — P. I, Qu. XLV, Artic. I. — Adde quod quanto magis virtus agentis potens est, tanto minoribus mediis indiget ad effectum producendum : quod apparet in ipsis agentibus creatis. Virtus igitur agentis infiniti nullo præexistente subjecto ad producendum suum effectum indiget : secus non infinite excederet in agendo agentia finita (Cf. Qu. cit. Artic. II). — Et hoc, ut alibi jam innui (2, VII ad 2), ex eo etiam tenendum est, quod sicut Ens infinitum in suo esse est ab alio independens, ita et independens esse debet in suo agere : quia modus agendi est secundum modum essendi, ut fert vulgatum scholarum adagium.

IX. Quæstio altera. Demonstrata possibilitate creationis, secundo loco quæritur, utrum mundus *de facto* existentiam habuerit per creationem. Nota tamen quod in præsenti non est quæstio, utrum Deus immediate per seipsum mundum creaverit, an ministerio causarum a se creatarum; sed quæstio de simplici creatione mundi est. Et quamvis hæc quæstio, implicite saltem, resoluta sit in præcedentibus conclusionibus, sequentem tamen explicite addendam censemus.

X. Mundus ortum habuit per creationem. Probatur. Mundus, utpote contingens, ab ente necessario existentiam realem quam habet accepit (2, III). Non autem Ens necessarium, seu Deus, mundum produxit ex materia præexistente improducta (2, V), neque de sua substantia, ut probatum est supra contra pantheistas et emanatistas. Igitur reapse Deus mundum produxit ex nihilo, seu creavit. — Huc etiam referuntur argumenta, quæ ex parte causæ attulimus ad demonstrandam creationis possibilitatem.

XI. Nota I. Rationes S. Thomæ. Argumentationi nostræ subnectimus, propter rei gravitatem, profundissimas rationes S. Thomæ ad evincendam necessitatem quod omne ens sit a Deo creatum, et quod Deus habeat creandi potentiam.

Quærens, P. I. Qu. XLIV. Artic. I. *Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo*, hæc habet : « Necesse est dicere, omne ens quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra (Quæst. III, Art. 4), cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens : et iterum ostensum est (Quæst. XI, Art. 4). quod esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit,

quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem : et Aristoteles dicit in II *Metaphys.* (text. 4) quod in quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis, et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis. »

Quæstione autem sequenti, Artic. II, quærens, *utrum Deus possit aliquid creare*, respondet : « Non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere á Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur (Quæst. præc., Artic. I). Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit, præsupponitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem : sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ; sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra (Quæst. præc., Artic. 1 et 2) quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse producit. »

XII. Nota II. **Solvuntur difficultates.** — *Objectio prima.* Creatio est incomprehensibilis. Igitur non est admittenda.

Resp. 1° Distinguo *antecedens :* Creatio est incomprehensibilis phantasiæ, *concedo ;* rationi, *nego.* — *Resp.* 2° Dato etima quod creatio esset a ratione incomprehensibilis, non propterea esset absurda dicenda : multa enim sunt quæ rationis nostræ captum longe superant, quæ tamen negare nullo modo possumus. — *Resp.* 3° Creatio est *incomprehensibilis* sumpta incomprehensibilitate in sensu rigoroso (L. 7, IX), *concedo;* sumpta incomprehensibilitate pro inintelligibilitate, *nego.* Creatio enim intelligibilis est, talemque de ea conceptum habemus, ut sufficiat ad demonstrandum nullam in se repugnantiam involvere. Illam autem non comprehendimus proprie, quia active spectata actus Dei est et realiter ipsa divina substantia.

Objectio secunda. Creatio est productio rei ex nihilo. Atqui, ut est in communi adagio, ex nihilo nihil fit. Ergo creatio repugnat.

Resp. Distinguo *majorem :* Creatio est productio rei ex nihilo, hoc est productio rei ex nulla præexistente causa efficiente, *nego ;* hoc est ex nulla præexistente materia, *concedo.* Et contradistinguo *minorem :* Ex nihilo, hoc est ex nulla causa efficiente præexistente nihil fit, *concedo* sensum adagii ; ex nihilo, hoc est ex nulla præexistente materia nihil fit, *subdistinguo :* nihil fit per causam finitam, *concedo ;* per causam infinitam, *nego.* — Cf. quæ diximus, Cap. I, Artic. 3, ad secundam objectionem Spinozæ, et quæ ex declaratis et probatis in præsenti articulo magis magisque confirmantur.

Objectio tertia. Per creationem res aut extrahuntur inde ubi erant, aut inde ubi non erant. Si primum dicatur, creatio non est ex nihilo ; si alterum assumatur, contradictoria affirmantur, ac si diceretur pecuniam extrahi ab arca in qua pecunia nulla est.

Resp. Nego *suppositum.* Hoc enim argumentum puerile omnino est et ad fucum faciendum solummodo aptum. Creatio non est, ut falso adversarius supponit, neque translatio, neque mutatio proprie dicta (O. 25, VI) : unde per creationem res neque inde extrahitur ubi erat, neque inde ubi non erat, quia *ubi* situm designat. Audiatur Augustinus : « Quomodo fecisti, Deus, cœlum et terram ? Non utique in cœlo neque in terra fecisti cœlum et terram ; neque in aëre aut in aquis, quoniam et hæc pertinent ad cœlum et terram. Neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat ubi fieret antequam fieret ut esset : nec manu tenebas aliquid unde faceres cœlum et terram. Nam unde tibi hoc quod tu non feceras, unde aliquid faceres ? Quid enim est, nisi quia tu es ? Ergo dixisti, et facta sunt, atque in verbo tuo fecisti ea. » (*Confess.*, Lib. XI, Cap. V.) Et in eodem capite, ante citata verba, S. Doctor demonstrat differentiam quæ est inter modum agendi Dei et modum agendi causarum secundarum, quæ nempe agunt semper ex aliquo præsupposito, quod ab ipsis non est.

Objectio quarta. Infinitam distantiam non est pertransire. Sed inter ens et nihilum est distantia infinita. Ergo creatio entis ex nihilo repugnat.

Resp. Nego *minorem.* Objectio ista, ut P. I. Qu. XLV. Artic. II, ad 4, recte notat S. Thomas, « procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens. Quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo, quod creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens. »

Alias difficultates expendit ac solvit S. Thomas tum Qu. citata, tum Qu. III, *De creatione*, inter *Disputatas*, *De potentia Dei*, Artic. I.

ARTICULUS QUARTUS

(7)

De subjecto potentiæ creativæ.

I. Quæstio prima. Asseruimus Deo potentiam creandi. Atqui præter Deum adsunt creaturæ vera realique causalitate præditæ. Et præterea distinximus in Ontologia causas efficientes in principales et instrumentales. Quærimus ergo primo : utrum creaturæ possint habere, ut causæ principales, virtutem creativam, quamvis participatam ; vel hæc propria Dei sit dicenda. — Quæstio est de *creatione* stricte sumpta (6, I).

II. Errores antiquorum. Refert S. Thomas, Qq. dispp. *De potentia*, Qu. III, *De creatione*, Artic. IV, quod « quorumdam Philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in Libro *De causis* et in *Metaphysica* Avicennæ et Algazelis. Et movebantur ad hoc opinandum propter hoc quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant ac si Deus ageret per necessitatem naturæ : per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. » — Tamen P. I. Qu. XLV. Artic. V. Angelicus videtur tribuere præcitatis philosophis, quod concesserint creaturis potentiam instrumentalem tantummodo creandi.

III. Creatio ita est actio propria Dei, ut nulli creaturæ sicut causæ principali, convenire possit. Probatur. Inter naturam effectus et causalitatem causæ debet esse talis proportio, ut necesse sit universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum *esse*. Unde oportet, quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis, ut ex dictis est manifestum. Igitur creatio est actio propria solius Dei. — P. I, Qu. XLV, Artic. V.

IV. Quæstio altera. Sed secundo quæritur, utrum saltem creatura possit assumi a Deo ut instrumentum creationis. Contingit enim quod aliquid participet actionem propriam

alicujus alterius non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius, ut dictum est in Ontologia (44, V et VI). — Quidam igitur licet tenuerint creationem esse propriam actionem causæ universalis, nempe Dei, simul tamen opinabantur aliquam creatarum causarum inquantum agit in virtute primæ causæ, seu instrumentaliter posse creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo, creat aliam post se et subtantiam orbis, et animam ejus, et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Petrus etiam Lombardus, quamvis a phantasiis Avicennæ recedat, tamen in IV Libro *Sententiarum*, Dist. V. §.III. tenet quod Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut scilicet creatura creet non per *potestatem auctoritatis*, sed per ministerium, seu instrumentaliter. — P. I, loc. cit. — Sit conclusio :

V. Impossibile est quod alicui creaturæ conveniat creare sive virtute propria, sive instrumentaliter, hoc est per ministerium. Hæc conclusio ponitur a S. Thoma, P. I, loc. cit. Quod creatio non possit convenire creaturæ virtute propria, demonstratum est in prima conclusione ; probatur igitur conclusio quoad virtutem instrumentalem ratione ipsius S. Thomæ (*ib.*). Causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Nam si *instrumentum* nihil ageret, secundum illud quod est sibi proprium : 1° frustra adhiberetur ad agendum, et nonnisi nomine diceretur instrumentum, reipsa tamen non esset ; 2° non magis unum quam alterum instrumentum adhiberetur a principali agente. Sicut, e. g., si securis nihil per seipsam concurreret ad scindendum lignum, indifferenter faber lignarius ad scamnum conficiendum uti posset securi vel penicillo vel aliquo alio instrumento. Si igitur in effectu principalis agentis nihil est prædisponendum, actio instrumenti locum habere non potest. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet *esse* absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo præsupposito, ut dictum est, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturæ conveniat creare, sive virtute propria, sive instrumentaliter, hoc est per ministerium. — Cf. *Caietanus* in cit. artic. § *Ad evidentiam hujus difficultatis*.

VI. Nota. **Doctrina Ecclesiæ catholicæ quoad creationem ut propriam Dei.** Circa hanc doctrinam hucusque a nobis defensam, nota quædam ad fidem pertinere, quædam libere in utramque partem agitari in scholis. Ad *factum* quod attinet, est de fide Deum omnia per seipsum immediate creasse : « Secundum fidem catholicam, inquit Angelicus, ponimus quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit : *hæreticum* reputantes, si dicatur per angelum, vel aliquam creaturam aliquid esse creatum. Unde Damascenus (Lib. II, *Orthodoxæ fidei*, Cap. II, *fin.*) dicit : Quicumque dixerit angelum aliquid creare, anathema sit » (Qq. dispp. *de Potentia*, Qu. III, *de Creatione*, Artic. IV.) Et hæc sententia expressa ab Angelico est communis SS. Patribus Doctoribusque Ecclesiæ, ut inter alios videre est penes Bañes in P. I. Qu. XLVI. Artic. VI. §. *Secundo est notandum;* Suarez, Dispp. Metaph., Disp. XX, Sect. II, § I et seqq; Klee in *Historia Dogmatum*, Vol. I, P. II, Cap. III. — Et revera in Concilio Lateranensi IV, sub Innocentio III celebrato (1215), fuit definitum : « Deus utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam. » Quæ verba postquam retulit Concilium Vaticanum, in Constitutione edita *Sess.* III, Cap. I. hæc determinat in *Can.* V, *de Deo rerum omnium Creatore* : « Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas ;... anathema sit. » Quam veritatem aperte doceri a Sacra Scriptura demonstrant Theologi. — Quoad vero quæstionem de jure, utrum nempe virtus vel actio creativa possint communicari, sive principaliter sive instrumentaliter, creaturis, est quæstio quæ citra fidem agitari potest; tamen rationes S. Thomæ quas attulimus, sufficientissime convincunt.

ARTICULUS QUINTUS

(8)

De fine creationis.

I. Prænotamen. Deus, vi cujus mundus existentiam per creationem accepit, sapientissimus est et sapientissime agit. Sapientis autem est agere non casu et temeritate (quod stul-

titiæ proprium est), sed ratione et consilio, cujus est finem propriis actionibus præponere atque juxta ipsius finis exigentiam media determinare et ordinare. Unde Deus in mundi creatione finem aliquem sibi præstituit, ad quem mundus a Deo ipso est ordinatus. Quibus positis, quærimus quinam esse possit hujusmodi finis a Deo intentus in creatione mundi.

II. **Finis ultimus creationis est ipse Deus.** Nota terminos conclusionis : loquimur enim de fine ultimo totius mundi. Equidem unaquælibet creatura suum proprium habet finem, qui in conservatione, explicatione et perfectione sui consistit; sed unaquælibet creatura in consequendo fine proprio, finem pariter attingit intentum a Deo, atque insuper ut pars universi, ad finem totius universi consequendum, et a Deo intentum concurrit. Hoc prænotato, probatur conclusio. — Finis habet rationem boni apprehensi et voliti in ordine intentionis, et consequendi in ordine executionis (O. 50, II). Atqui bonum apprehensum et ultimo consequendum in creatione mundi non potest esse nisi Deus. Ergo finis ultimus creationis est ipse Deus. — Probatur *minor*. Nam actio divina creativa active spectata est realiter ipsa Dei essentia. Impossibile autem est quod essentia divina ordinetur tanquam medium ad aliquem finem : nam *medium* ut *medium*, sicut est propter finem, ita est fine imperfectius. Deo autem nihil perfectius cogitari potest. — Fac insuper bonum illud ultimo consequendum per mundi creationem esse aliud a Deo; ergo illo bono Deus ante mundi creationem caruisset, et consequenter non esset infinite perfectus : quod est omnino absurdum.

III. Nota. **Alia argumenta in probationem ejusdem conclusionis.** S. Thomas in tertio Libro *Contra Gentiles*, Cap. XVII, octo rationes affert ad probandam præcedentem nostram conclusionem. In commodum adolescentum hic afferam duas, quæ sunt prima et ultima. Prima fundatur in ratione finis, quæ est bonum (O. 50, XI). — Nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi inquantum apprehenditur ut bonum. Ergo necesse est ut bonum inquantum bonum sit finis. Ergo quod est summum bonum est maxime omnium finis, seu ultimus finis omnium. Atqui summum bonum est solus Deus. Omnia igitur creata a Deo ordinantur in finem ultimum, qui Deus ipse est. — Altera ratio fundatur in ratione causalitatis causæ finalis, nempe : Finis est causarum nobilissima, et a

causa finali ceteræ causæ habent quod actualiter agant (O. 50, X, et 51, II). Atqui ratio nobilissimæ causalitatis, a qua ceteræ causæ pendent, non potest competere nisi primo et perfectissimo enti, quod solus Deus est. Ergo Deus est ultimus finis rerum omnium quas Deus ipse creavit.

IV. Corollaria. Ex his inferuntur sequentia corollaria.

Corollarium primum. Philosophica ergo demonstratione probatum habetur illud quod legitur *Proverb.*, XVI, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus ; impium quoque ad diem malum ;* et illud *Apocalypseos,* XXII, 13 : *Ego sum A et Ω, primus et novissimus, principium et finis.*

Corollarium secundum. Deus autem summum bonum in se est, et se solo beatissimus, et ante mundi creationem a tota æternitate plenissime est perfectus. Non igitur finis quem Deus habuit in mundi creatione potest esse bonitas ut acquirenda, sed est ipsa divina bonitas communicanda creaturis, et ab ipsis participanda, eo modo quo participari potest, seu, ut *Contra Gentiles*, Lib. III, Cap. XVIII, ait S. Thomas : *Deus est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.*

Corollarium tertium. Ex eo autem quod per creationem communicat creaturis suam bonitatem, ipsa divina bonitas in creaturis manifestatur ; et hæc manifestatio divinæ bonitatis cognita a creaturis rationalibus, eas stimulat ad laudandum Creatorem. Hinc, sub hoc adspectu, recte dicitur gloriam Dei esse finem creationis : est enim gloria *clara notitia bonitatis cum laude*. Quæ tamen gloria non est quid intrinsecum, Deum ipsum perficiens, sed est quid mere extrinsecum, et sine quo Deus et perfectissimus est in seipso et gloriosissimus.

CAPUT TERTIUM

DE TEMPORE MUNDANÆ CREATIONIS

Prologus. Tertio loco dicendum est de tempore, quo mundus est creatus. Quæstio autem ista resolvi potest in ordine *juris*, determinando nempe utrum mundus creari potuerit ab æterno, et in ordine *facti*, utrum nempe de facto mundus ab æterno acceperit existentiam. At quæstio ista aliam subaudit necessario, nempe quæstionem *de divina libertate in creando*. Unde hanc secundam prius solvemus.

ARTICULUS PRIMUS

(9)

De divina libertate in creatione mundi.

I. Quæstio prima. Ut clare et distincte hac in re procedamus, primo loco suscipimus solvendam quæstionem de libera creatione mundi in se sumpti, seu prout est aliquod opus Dei *ad extra*, ut dici solet in Scholis ; postea vero aliam quæstionem solvemus, affinem quidem isti sed tamen distinctam, circa mundi perfectionem.

II. Sententiæ contrariæ. Quisque per semetipsum intelligit pantheistas et emanatistas nullam admittere nec admittere posse in Deo libertatem communicandi extra se suam bonitatem. At præter illos non desunt qui repudiantes pantheismum et emanatismum, necessitatem tamen creandi in Deo ponunt. Hujus erroris nonnulli insimularunt Victorium Cousin, qui, in lectione V suæ *Introduction à l'histoire de la philosophie*, docuerat eminentem Dei characterem esse vim creativam, quæ non potest non in actum exire ; ac proinde creationem nedum possibilem esse sed necessariam. Ab hac tamen accusatione se abstergere conatus est Cousin in posterioribus editionibus præcitati operis, addens tum in nota ad lectionem citatam, tum in Appendice, *Éclaircissement* II (edit. IV), creationem non physice sed moraliter esse necessariam, quam necessitatem confundere videtur, sicut eam confundit Rosminius (Cf. inf., n. IV) cum *convenientia* petita a sapientia et bonitate Dei. Novissime autem Professor A. Vera in sua *Introduction a la philosophie de Hégel*, Chap. VI, §.3, pag. 258 et seqq. (*edit.* 2ª), ita de divina libertate loquitur, ut eam verbo relinquat, re autem penitus tollat. Negat enim Deo libertatem electionis, et solummodo concedit libertatem quam cum necessitate divinæ naturæ identicam asseverat (*ibid.*, pag. 262). Prætereo fatalistas et materialistas, quibus notiones divinæ libertatis odiosæ sunt.

III. Prænotamina ad solutionem quæstionis. Creatio, ut supra jam diximus (6, IV), dupliciter a Scholasticis sumitur,

active nempe et *passive*. Creatio active sumpta cum sit ipsa essentia divina realiter, æterna in Deo est, sicut divina essentia, et non *materialiter* seu in *potentia*, sed *formaliter* hoc est in *actu*, quia ratio potentialitatis, cum sit imperfectio (O. 8, X), Deo infinite perfecto essentialiter repugnat. Attamen creatio activa distinguitur *ratione* a divina essentia, quia hæc absolutum exhibet, illa vero, ut dictum est, relatio est, quamvis *rationis* relatio, ad terminum, hoc est ad creaturas. Unde secundum nostrum modum concipiendi prius quæ sunt Dei *absoluta* concipimus, ut ejus essentia, bonitas, sapientia, intellectus, voluntas, etc.; postea vero *relativa* ejus ad ea quæ extra ipsum inveniuntur. — Quæstio de libertate divinæ creationis consistit in definiendo : utrum essentia divina sit creatrix præcise vi essentiæ, seu necessitate divinæ naturæ cum qua creatio active spectata realiter identificatur; an vero libera determinatione divinæ voluntatis ab æterno decernentis creationem. — Statuta radice quæstionis sit conclusio :

IV. Creatio est actio Deo essentialiter libera. Probatur. Creationis necessitas non aliunde deduci posset nisi aut a divina natura, aut a natura mundi. Atqui ex neutro capite deduci potest creationis necessitas. Ergo creatio est actio Deo essentialiter libera. — *Major* completa est : etenim creatio aut active in Deo consideratur, aut passive in creaturis, ut patet ex præcedenti prænotamine. Igitur ratio necessitatis creationis, si qua est, ex alterutra parte est desumenda. — *Minor* probatur.

Creatio activa non est necessaria. Creatio activa, ut dictum est in prænotamine, est realiter ipsa divina essentia creans, seu ipsa essentia divina prout ideas mundi possibilis continet eumque ad statum realis existentiæ extra se producit. Atqui essentia divina, ut *idea* est, eodem omnino modo respicit mundum nostrum ut possibilem, sicut et alios infinitos mundos possibiles, neque creatos neque creandos : et ut *creans* est, æque ad illos mundos possibiles, sicut et ad nostrum potest terminari : nemo enim sanæ mentis Deo denegat potentiam creandi novas creaturas. Non igitur in essentia divina, sive ut est *idea* sive ut est *actio creans*, est ratio determinativa et necessaria creationis nostri mundi. Et cum in Deo ratio creationis aut a necessitate suæ naturæ aut a libera electione suæ voluntatis sit desumenda ; sequitur quod cum *creatio activa* non sit a determinatione naturæ, repeti debeat

a libera determinatione suæ voluntatis (Cf. II, *Contra Gentiles*, Cap. XXIII, n. 2).

Creatio passiva non est necessaria. Nam creatio passiva necessaria esset necessaria in mundo exigentia existendi. Atqui in ente contigente, ut est mundus (1, IV), non solum non invenitur exigentia necessaria existendi, sed est in ipso necessaria indifferentia ad existendum et ad non existendum (O. 21, I). Ergo creatio passiva non est necessaria.

Hinc merito S. C. S. O. Decreto jam citato (6, II) damnavit hanc Rosminii propositionem (XVIII) : « Amor, quo Deus se diligit etiam in creaturis, et qui est ratio qua se determinat ad creandum, moralem necessitatem constituit, quæ in ente perfectissimo semper inducit effectum : hujusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem. »

V. Nota. **Solvuntur difficultates.** — *Objectio prima.* Bonitas est natura sua communicabilis. Sed Deus est summe bonitas. Ergo Deus natura sua est communicabilis. — Hoc est, quoad substantiam, argumentum ad quod ultimo recurrit Cousin, loc. cit. n. II hujus Articuli.

Resp. Distinguo *majorem* : Bonitas est natura sua communicabilis aptitudine et libere, *concedo;* actu et necessitate, *subdistinguo* : semper, *nego;* quandoque, *concedo*. Et concessa *minori*, nego *consequens* et *consequentiam* in sensu intento ab adversario. — Ipsum vocabulum *communicabile* per se dicit non communicationem actualem et necessariam sed aptitudinalem, talem scilicet quod si bonitas libere sese extra se communicet, convenientissima dicenda sit talis communicatio. — Ceterum cum de divinis communicationibus sermo est, theologice distinguitur communicatio *ad intra* divinarum personarum, quæ necessaria est, et de qua theologi disserunt, et communicatio *ad extra*, quæ libera est, ut probavimus, et de qua impræsentiarum exclusive loquimur.

Objectio secunda. Deus unico actu vult propriam bonitatem et alia extra se quæ propriam bonitatem participant, hoc est creaturas. Sed vult suam bonitatem necessario. Ergo et necessario vult creaturas.

Resp. Distinguo *majorem*. Deus unico actu et eadem ratione vult suam bonitatem et alia a se, *nego;* diversa ratione, *concedo*. Concedo autem *minorem* et nego *conseq.* — Utique in Deo ratione suæ simplicitatis unicus actus est quo vult se et alia a se : at non eadem ratione quia ratio volendi ab

exigentia naturæ objecti voliti est metienda. Bonitas autem divina est objectum totaliter adæquans divinam voluntatem non autem creaturæ; igitur se vult necessario, sed libere vult, creaturas ut extra se producendas.

Objectio tertia. In Deo libertas creandi esset indifferentia. Sed indifferentia est potentialitas quædam, quæ a Deo excluditur. Ergo creatio activa non est Deo libera. — Hoc argumento quoad substantiam utitur Vera, pag. 262, Op. et loc. citato n. II hujus articuli.

Resp. Distinguo *majorem.* Libertas in Deo esset indifferentia potentialis, *nego;* indifferentia actualis, *concedo.* Et in hoc sensu contradistincta *minori,* nego *conseq.* — Cum Deus sit infinitus, mens nostra illum aliqualiter intelligit, sed comprehendere non valet. Unde de Deo loquimur ut possumus. Concipimus igitur in Deo voluntatem liberam sese determinandi et voluntatem a sese libere determinatam; et primam vocamus indifferentiam. Quæ licet in Deo, ratione divinæ simplicitatis, sit idem realiter ac actualis determinatio; tamen distinctam præ se fert formalitatem, præcipue ratione objecti *determinandi,* seu *determinabilis* per voluntatem antecedentem et ratione objecti *determinati* per voluntatem ipsam consequentem. Hæc difficiliora sunt mentis nostræ imbecillitati : fateor; sed semel statuta, ut fecimus, divina libertate, difficultates quæ in contrarium proponuntur commovere nos non debent; et, si divina metiri nostro ingenio non possumus, non propterea neganda est demonstrata veritas.

Objectio quarta. Vis activa in Deo et est suæ essentiæ adæquata et est semper in actu. Ergo Deus est essentialiter activus et creator. — Hæc Cousin, Op. et loc. cit. n. II hujus articuli.

Resp. Nego *consequentiam* in sensu quo ab adversario accipitur. Ex *antecedente* enim solummodo sequitur quod creatio sit essentialis ut est actio subjective in agente Deo, non vero prout passive sumitur et est in effectu creato. « Potentia Dei, inquit sapienter S. Thomas, semper est conjuncta actui, id est operationi (nam operatio est divina essentia), sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiæ. Unde non oportet quod semper sit conjuncta effectui, sicut nec quod creaturæ fuerint ab æterno. » Qq. Disp. *de Potentia Dei,* Qu. I. Artic. I, ad 8. — Cf. Cajetanus in P. I, Qu. XLVI, Artic. I, in resp. ad X.

VI. Quæstio altera. Libera igitur voluntate Deus mundum creavit. At præter mundum nostrum alii mundi infiniti sunt possibiles. Quæritur ergo secundo, utrum, supposita in Deo libera voluntate creandi, debuerit mundum nostrum præ aliis possibilibus eligere, ita ut alium præter nostrum creare non potuerit. Hæc quæstio non simpliciter est circa mundum, ut jam n. I. dixi, sed circa ejus qualitatem seu perfectionem. Existimavit enim Leibnitzius, tum in suis *Principiis philosophiæ,* tum passim in sua *Theodicæa,* voluntatem divinam determinari ad creandum a tali ratione sufficienti (O. 42, V, seq.), quæ non aliud esse possit quam ipsa mundi creandi perfectio summa præ ceteris mundis possibilibus. Hinc concludit mundum nostrum esse omnium possibilium optimum. In hoc consistit *optimismus* Leibnitzii, quem unanimi consensu secuti sunt Leibnitziani, Wolfius et Wolfiani, quorum non paucos citat Roselli in I^{a} II^{ae} suæ *Summæ philosophicæ,* Qu. III, Artic. II, in *notis.*

VII. Prænotamina quædam. Negandum non est mundum nostrum esse optimum, seu perfectissimum perfectione *relativa,* qualem nempe exigit finis ad quem destinatur (O. 20, III). Mundus enim noster est opus Dei sapientissimi. Quocirca non potest non esse opus optimum, seu aptissimum ad finem a Deo intentum consequendum. At in hoc sensu relativo non videtur loqui Leibnitzius, sed in sensu *absoluto.* Profecto si mundus esset naturalis emanatio divinæ substantiæ, aut opus non libertatis sed necessitatis divinæ omnipotentiæ, cogeremur admittere *optimismum* mundi nostri; at statuta in Deo libertate creationis, *optimismus* leibnitzianus sustineri non potest. Sit igitur :

VIII. Deus ita libere mundum nostrum condidit, ut alium eo tum imperfectiorem tum perfectiorem libere creare potuerit et possit. Probatur. Mundi ideo sunt possibiles, quia possunt participare, modo limitato, divinam naturam, cujus participatio est quidquid non est ipsa. Et cum divina natura sit infinita, infinite est participabilis. Et in hoc stat radix possibilitatis infinitarum creaturarum : quam infinitatem possibilium dari ipse Leibnitzius concedit in Epistola prima ad Bourget. Et miror possibilitatem infinitorum mundorum negari a Vera in sua *Introduction à la philosophie de Hégel,* Cap. VI. §.3, cum, verbis saltem, non recuset admittere *Infinitum!* Atqui posito quod mundus noster esset omnium possibilium optimus, ut Leibnitzius ponit, jam ipse mundus per-

fecte adæquaret supremam participabilitatem naturæ divinæ; consequenter aut divina natura esset finita, aut noster mundus esset absolute perfectissimus, seu infinitus. Haberetur nempe ex utraque parte absurdum. Non est igitur mundus noster omnium possibilium optimus. — Age porro : necessitas in Deo creandi mundum nostrum non a sua natura divina, sive ut idea est sive ut creatrix, sumi potest, ut supra, n. IV, probatum est; neque a mundi nostri optimismo, quo caret, ut modo ostensum est; neque a majori et intrinseca sua exigentia existendi, quia possibilia ut possibilia æque existentiam respiciunt, cum possibilitas intrinseca sit mera non repugnantia ad existendum (O. 9, I et II), quæ in omnibus possibilibus æqualis est; non denique *a fine*, quia finis mundi est communicatio divinæ bonitatis (8, IV), quæ cum sit infinita, infinitis modis potest communicari, et consequenter Dei voluntatem non necessitat ut in aliquo determinato gradu communicetur. Ergo mundus noster non est omnium possibilium optimus, et Deus ita libere creavit ipsum, ut alios sive imperfectiores sive perfectiores creare et potuerit et possit. — Cf. S. Thomas, Qq. Disp. *de Veritate*, Qu. XXIII, Art. IV.

IX. Nota. **Difficultates contra præcedentem conclusionem.** A difficultatibus referendis quæ contra libertatem creationis nostri mundi adducuntur, abstineo; eadem enim sunt quæ contra libertatem creationis in genere inspectæ militant, et quas supra, n. V, excussimus. Neque immorandum censeo in solvendis difficultatibus quas pro mundi nostri optimismo Leibnitziani adducunt : quinque refert et exufflat Rosellius noster, loco supra, n. VI, citato. Id solummodo animadvertam, videlicet, quod *ratio* sufficiens creationis a Leibnitzio quæsita, non est in optimismo mundi, sed in bonitate divina infinitis modis participabili : unde voluntas divina libere sese determinat ad communicandam creaturis in hoc vel illo gradu suam bonitatem, ut supra in probatione thesis declaratum est.

ARTICULUS SECUNDUS

(10)

De possibilitate æternæ creationis.

I. Natura quæstionis. Non est quæstio utrum mundus esse

possit æternus æternitate *absoluta* seu essentiali (O. 37, IV), quia cum mundus sit contingens et ab alio, principium habuit et finem absolute loquendo habere potest : quæ duo repugnant æternitati essentiali (*ibid.*). Quæstio igitur est de æternitate hypothetica, seu relativa, seu participata (*ibid.*) : aliis verbis quæritur, utrum intrinsece repugnet quod Deus creaverit mundum a tota æternitate, ita ut Deus præcesserit existentiam mundi sola prioritate *naturæ* (L. 8, IX), non autem prioritate *durationis*.

II. Philosophorum sententiæ. In hac solvenda quæstione valde inter se dissentiunt philosophi. Citantur pro repugnantia creationis mundi ab æterno B. Albertus Magnus, S. Bonaventura, Toletus, Petavius, Gerdil, quos fere omnes recentiores sequuntur; citantur pro non repugnantia S. Augustinus, S. Thomas, Cajetanus, Suarez, Ferrariensis et maxima pars Scholasticorum, quibus novissime, inter alios, adhærent Liberatore et Gonzalez.

cardinal de Tolède
2 Petavius Petau
cardinal Gerdil mort en 1802

III. Prænotamina. In hac quæstione solvenda, quæ valde secundaria est in philosophia, distinctione opus est. Mundus enim ex duplici genere entitatum coalescit, entitatibus videlicet *successivis*, inter quas numeramus *motum*, *tempus*, *generationem*, *successionem* denique, et entitatibus *permanentibus*, ut puta *substantiis*. Hinc quæstio de possibilitate æternæ creationis potest respicere mundum ut nunc est, vel simpliciter aliquam creaturam, sive ex his quæ in mundo sunt, sive ex his quæ ut possibiles saltem a Deo intelliguntur. Existimo autem mundum uti nunc est, non potuisse ab æterno creari, quidquid in contrarium suadere conetur P. Guerinois, Ord. Prædic., in suo *Clypeo philosophiæ thomisticæ* Tom. III, P. II, *Phys.* Qu. I, Artic. II. Etenim si creatio ista foret possibilis, consequi videtur quod in successione ab æterno usque ad præsens forent, in facta hypothesi, *actu infinitæ* successiones vel in tempore, vel in motu, vel in generatione, vel saltem in cogitationibus alicujus mentis creatæ : quam infinitatem in actu in Ontologia demonstravimus repugnare (24, II). Nec huic nostræ sententiæ contrarius est S. Thomas, ut videre est P. I, Qu. XLVI, Artic. II, ad 8. Hinc quæstio magis restricte proponi debet cum ipso S. Thoma (*loco citato*), an scilicet aliqua creatura potuerit creari ab æterno. — Porro Angelicus Doctor hac in re distinguit naturam argumentorum, quæ hinc et inde pro alterutra sententia afferuntur, nempe veram et strictam *demonstra-*

tionem (L. 41 et 42) a probatione magis minusve probabili; neque ipse inficiatur posse probabiliter probari repugnantiam creaturæ ab æterno, sed solummodo negat hujusmodi rationes ad valorem veræ demonstrationis assurgere. Hæc explicite tradit Quæstione supra citata, arguens illum qui *demonstrare præsumens*, *rationes* non necessarias *inducit*, hæc Lib. II, *Contra Gentiles*, Cap. XXXVIII, hæc alibi passim. Unde miror a quibusdam sine ulla distinctione Ipsum citari inter adversarios repugnantiæ mundi, seu melius alicujus creaturæ ab æterno : utique est adversarius *demonstrationis* hujus repugnantiæ, non vero probabilitatis. — Cf. Cajetanus in P. I, Qu. XLVI, Artic. II, *In responsione ad octavum*. . *Circa eamdem responsionem*... — Qua de causa sententiæ S. Thomæ subscribens, sequentes pono conclusiones :

IV. Probabile est repugnare aliquam creaturam esse ab æterno. Repugnat mundum semper extitisse et simul aliquando non extitisse. Atqui hæc contradictio haberetur, si mundus esset creatus ab æterno. Repugnat ergo mundum ab æterno esse creatum. — Probatur *minor*. Semper enim extitisset, quia æternus ponitur; non semper extitisset, quia cum ex *non esse* sui processerit ad esse per creationem, *nonesse* præcessisset *esse* et sic aliquando, hoc est in illo *non esse*, non fuisset. — Hoc argumentum probabile est, ut S. Thomas concedit loco citato *Contra Gentiles;* attamen vim demonstrativam non habet, quia in hypothesi creationis æternæ, non esse mundi, non duratione sed prioritate naturæ mundum præcessisset.

V. Probabile est non repugnare aliquam creaturam esse ab æterno. Præfata repugnantia oriretur ex parte aut creationis activæ, aut creationis passivæ. Non autem ex parte creationis activæ, quia hæc ab æterno in Deo est, et est actio non quidem successiva sed instantanea. Non ex parte creationis passivæ, quia existentia creaturæ a duratione determinata abstrahit. Non igitur repugnat aliquam creaturam esse ab æterno. — Hoc pariter argumentum probabile est, sed non demonstrativum, quia non certo constat utrum existentia creaturæ, sicut abstrahit a determinatione in tempore, ita possit habere durationem æternitatis.

ARTICULUS TERTIUS

(11)

De facto temporaneæ creationis

I. Quæstio. Cum neque æternam creationem neque temporaneam *a priori* universaliter statuere demonstrative possimus, ut constat ex iis quæ in articulo præcedenti disseruimus, et in articulo primo de libertate divina in creando demonstravimus : reliquum est ut moveamus quæstionem *de facto*, nempe utrum mundus revera *ab æterno* vel in tempore conditus fuerit. — Nota tamen quod quando quæritur utrum de facto mundus creatus fuerit in tempore, non perinde intelligendum est ac si quæreretur utrum tempus præcesserit mundum : tempus enim sine rebus temporaneis repugnat, seu ut S. Augustinus dicit, XI. *De Civitate Dei*, Cap. VI : *Tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est*. Sed tempus sumitur per oppositionem ad æternitatem (O. 37, I); ita ut sensus sit : utrum mundus sit necne Deo coæternus, quamvis a Deo creatus — Cf. S. Augustinus, Op. et loc. cit.

II. Rationalistarum sententiæ. Quæ hac in re esse debeant philosophorum sententiæ, in promptu est scire. Etenim rationalistæ illi qui aut materiam infectam dicunt, aut pantheismum vel emanatismum profitentur, aut denique creationis necessitatem substinent, logice coguntur admittere et revera admittunt mundum esse æternum.

III. Duplex via ad solutionem quæstionis. Qui volunt mundi creationem ab æterno intrinsece repugnare quoad omnem creaturam, præter facta, argumenta adducunt *a priori* pro creatione mundi temporanea. Nos vero qui illam repugnantiam non ut demonstrative, sed solummodo ut probabiliter probatam habemus, ut in superiori articulo diximus, nonnisi argumenta *a posteriori* adducemus, quibus tamen nil prohibet adjungere rationes convenientiæ. — Hujusmodi vero argumenta nonnisi duplicis generis esse possunt, vel deducta nempe ex auctoritate, vel ex analysi characterum ipsius mundi. — Cave tamen ne confundas hanc quæstionem genericam de mundi temporanea creatione cum altera specifica de determinata epocha ejusdem creationis temporaneæ : sunt enim quæstiones omnino distinctæ. Quibus declaratis, sit conclusio :

IV. Mundus non est æternus, sed creatus a Deo in tempore. Probatur. Creationem mundi in tempore testantur auctores tum sacri tum profani ex traditionibus populorum, et eam manifestant mundi characteres. Ergo mundus æternus non est, sed creatus a Deo in tempore. — *Consequentia* patet ex iis quæ numero superiori animadversa sunt. *Antecedens* probatur.

Auctores tum sacri, tum profani. Ante omnes occurrit Moyses, cui, abstrahendo etiam a divina inspiratione, nemo qui præjudiciis imbutus non sit, notas veridici historici negare potest. Porro Moyses in Genesi oxordia mundi describit satis recentia, exordia scilicet creationis cœli et terræ et *omnis ornatus eorum*, nec non creationis animantium omnium irrationalium et hominis. Nec Moyses, humanitus consideratus, aliud exprimebat quam ipsam traditionem constantem et semper vividam totius populi hebræi. Non me latet incredulos, præcipue sæculi elapsi et sæculi nostri, contra narrationem mosaicam insurgere; at nihil evincunt, quin potius eorum cavillationes mirifice solidant doctrinam nostram traditam in sacris litteris, ut videre est apud Calmet, Huet, Bossuet, Hook, Duclot, aliosque catholicos apologistas. — Mosaicæ narrationi miro prorsus modo consentiunt scriptores profani, cum aliorum populorum referunt traditiones : ita Diodorus Siculus et Diogenes Laërtius de traditionibus Ægyptiorum; ita Sanchoniaton, quem Voltaire deturpat, de Phœnicum; ita Berosus de Chaldæorum; ita Homerus, Hesiodus aliique scriptores cum sermo illis est de orientalibus populis, qui ut populi primitivi constanti atque universali traditione habentur. Unde Aristoteles, cujus auctoritas maxime hac in re attendenda est, quia dubia ejus mens est circa materiæ æternitatem, dixit Lib. I *De cœlo et mundo*, Cap. X, omnes philosophos ante ipsum sensisse quod mundus recentem originem habuerit. Qua in re consuli potest S. Thomas, Lect. XXII in eumdem librum Aristotelis.

Mundi characteres. Mundi characteres desumi possunt ab hominibus, ab animantibus brutis, a geologia et ab astronomia. Ex geologia et astronomia nihil certi fatemur posse determinari quoad temporaneam mundanæ materiæ creationem, sed stat argumentum probabile de repugnantia mundi ab æterno. Attamen ex adverso nihil pro æternitate creationis ex geologia et astronomia non solum certo sed neque

etiam probabiliter concludi posse fatentur accuratiores et celebriores naturalistæ tum antiquiores, tum recentiores et adhuc viventes, qui pantheismo aut materialismo non sint infecti. Hos citat et merito laudat F. Henricus Reusch in suo Opere, *Biblia et natura*, Lect. V et VI. Speciatim ergo pauca addenda sunt quæ respiciunt mundi characteres ex parte hominum aliorumque viventium.

Homo. Imprimis novitas hominis super terram, etiam abstrahendo ab iis quæ fide catholica ex narratione mosaica tenemus, ex historia ipsa satis probatur. Homo enim socialis est et industrius natura sua. Atqui ex parte socialitatis plus minusve scimus origines imperiorum, populorum exordia, vicissitudines, incrementa atque decrementa, et ipsi Sinenses qui fabulosas de propria origine narrationes texunt, non æterna exordia sua dicunt, sed ad decies centena millia annorum amandant. Ex parte vero industriæ, nobis nota sunt infantia et progressus scientiarum et artium; ita ut communiter adhibeatur (quidquid sit de ejus rigorosa veritate) distinctio E. C. Thomsen ætatum in archeologia præhistorica, nempe in *ætatem lapideam, ætatem æream* et *ætatem ferream* : quæ distinctio fundatur in instrumentis quibus homines successive usi sunt : et ætatem lapideam Lubbock dividit in antiquiorem et recentiorem, seu in *paleolithicam et neolithicam*. Qua in re consuli potest Reusch in opere præcitato, Lect. XXXIV. — Hoc argumentum pro novitate generis humani vel ipsi Lucretio probatur, qui illud ipsum in Lib. V, *de Natura rerum*, versibus exponit ac exaggerat. — Quæ ex historia novitas humani generis super terram deducitur, ex geologia confirmatur. Quamvis enim ex geologia non possit determinari tempus apparitionis hominis super terram, consentiunt tamen unanimiter geologi in admittendo ut certum, hominem esse ultimam creaturam quæ in terra apparuit, post scilicet animantia omnia, et in una ex ultimis periodis geologicis. Unde Leonhard, citatus a Reusch Lect. XXXIII, *Operis citati*, fidenter scripsit : *Historia sacra et veritates geologicæ omnino convincunt hominem esse recentem creaturam super terram.* Quam quidem Leonhardi sententiam geologi admittunt et probant ex ossibus humanis quæ in stratis terrenis inventa sunt, et modo etiam inveniuntur. — Non me latet a nonnullis ætatem hominis ad remotiora sæcula extendi, præcipue ex ossibus ipsis humanis petrificatis; sed imprimis respondeo fraudes non paucas irrep-

sisse in hujusmodi rebus, extra omnem controversiam esse; deinde nemo hodie dubitat petrificationem leges constantes non servare, ita ut in America septentrionali ossa humana et arbores inventa fuerint in statu petrificationis, quorum tamen existentia certo recentissima erat, ut videre est in Reusch et in primo volumine *Institutionum apologetic. polemic.* nostri Vincentii Gatti, Dissert. III, *de Creatione chronologice spectata,* § IV. Denique datis etiam factis ut exponuntur, sequeretur solummodo remotior hominis antiquitas, nunquam autem ejus æternitas. — Quæ vero ex geologia de homine hucusque animadversa sunt, ceteris viventibus applicantur.

V. NOTA. **Solvuntur difficultates.** Æternitatem mundi ex geologia ab adversariis demonstrari impossibile est, ut supra auctoritate ipsorum geologorum probavimus. Restant ergo argumenta *a priori.* Hæc autem argumenta, quæ fundantur in errore necessariæ creationis, explosimus in primo hujus Capitis articulo; attamen hic nonnulla alia, quæ specie tenus ab illis distincta videntur, excutienda sunt.

Objectio prima. Posita causa sufficienti, ponitur effectus, Atqui Deus a tota æternitate est causa sufficiens mundi. Ergo a tota æternitate mundus est a Deo productus.

Resp. Distinguo *majorem :* Posita causa sufficienti et necessaria, ponitur effectus, *concedo,* vel *transeat* (nam ad habendam actionem non solum requiritur quod causa sit, sed quod habeat omnes conditiones ad agendum): posita causa sufficienti et libera, ponitur effectus necessario, juxta sensum arguentis, *nego.* — Adversarius confundit rationem causæ necessariæ cum causa libera. Est autem Deus causa sufficiens mundi a tota æternitate, sed causa libera, in cujus electione est agere et non agere.

Objectio secunda. Etiamsi Deus sit causa libera, actio tamen creativa est in ipso ab æterno. Sed terminus creationis est mundus. Ergo mundus est ab æterno.

Resp. Hoc argumentum jam solutum est in primo articulo hujus Capitis, n. V, ad 4 objectionem. — Et eodem modo solvitur altera objectio ex voluntate Dei æterna creandi mundum. Utique Deus voluit ab æterno existentiam mundi, sed voluit eam in tempore esse, seu, ut dici solet in Scholis, voluit Deus *ab æterno* sed non *pro æterno* mundi creationem passivam. — Cf. etiam Artic. et n. cit. in responsione ad 3.

Objectio tertia. Aut Deus prior est mundo *prioritate na-*

turæ aut etiam prioritate *durationis.* Si primum, mundus est æternus : si alterum, ergo cum prius et posterius in duratione constituant tempus, sequitur quod ante mundum fuerit tempus : quod impossibile diximus supra, n. I.

Resp. Concedo *majorem* disjunctivam, et concedo pariter primam partem *minoris.* Ad alteram partem dico quod, in casu nostro, *prius* non significat prioritatem temporis, sed prioritatem æternitatis, quam quidem quia non considerat adversarius, errat. « Deus, inquit Angelicus, P. I, Qu. XLVI, Artic. I, ad 8, est prior mundo *duratione.* Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis sed æternitatis. Vel dicendum quod designat æternitatem temporis imaginati et non realiter existentis, sicut cum dicimus, *supra* cœlum nihil *est, ly supra* designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus cœlestis corporis dimensiones alias superaddi. »

LIBER SECUNDUS

DE ESSENTIIS CORPORUM

Prologus. Peracto tractatu de mundo corporeo generice sumpto, accedimus ad considerationem mundi quoad corpora inorganica ex quibus coalescit. Et dico quoad corpora tantum inorganica, quia de viventibus agit alia pars Metaphysicæ specialis, nempe *Psychologia*. De corporibus autem quæri possunt *natura* et *proprietates*, ut puta de quantitate, qualitate, etc. Quia tamen de his proprietatibus satis dictum est in Ontologia, ab illis speciatim explicandis hic abstinemus, ne actum agamus : quidquid enim in Ontologia de quantitate, e. g., dictum est, totum applicatur quantitati, prouti concrete corpori tribuitur. De essentiis igitur corporum unice sermo noster in hoc Libro erit.

CAPUT PRIMUM

SYSTEMATA DIVERSA CIRCA CORPORUM ESSENTIAM

Prologus. Systemata quæ circumferuntur circa intrinsecam corporum naturam seu circa *principia constituentia* corporeas substantias, quatuor præcipue sunt; nempe *atomicum*, *dynamicum*, *chimicum*, et *scholasticum*. De hoc ultimo agam in sequenti Capite; tria priora expendo distinctis articulis in præsenti. Quædam tamen in peculiari articulo prænoto scitu necessaria, ut in hac subdifficili quæstione ab obscuritate vel æquivocatione, quantum fieri potest, caveamus.

ARTICULUS PRIMUS

(12)

Prænotamina.

I. Sensus quo PRINCIPIUM sumitur in præsenti quæstione. Principium in Ontologia (41, V) definivimus, *id a quo aliquid*

quocumque modo procedit. Hoc autem principium esse potest extrinsecum rei cujus est principium, ut causa efficiens effectui (O. 44, II), vel ipsi intrinsecum ut causæ materialis et formalis *composito*, quod earum mutua unione exurgit (O. 47, II, et 49, I). Quia igitur in præsenti de intrinseca essentia corporum agimus, loquimur exclusive de principiis *intrinsecis*, seu constitutivis essentiæ corporeæ.

II. Principiorum definitio ab Aristotele. Hujusmodi autem principia definiuntur ab Aristotele : *quæ nec ex se invicem, nec ex aliis, sed ex quibus omnia fiunt*. Dicuntur principia, non *fieri ex se invicem nec ex aliis*, quia si ex se aut ex aliis fierent, non essent principia sed *principiata* (O. 41, V). Additur quod ex illis principiis omnia naturalia fiunt, quia in præsentiarum non de principiis peculiaribus unius vel alterius corporis inquirimus, sed omnium. — Noto autem hanc definitionem aristotelicam esse a quocumque systemate circa corporum principia independentem et in unoquolibet subaudiri.

III. Conditiones quibus subjici debent corporum principia constitutiva. Experimento quotidiano deprehendimus corpora duplici proprietate esse prædita, nempe *extensione* et *activitate*. Talia igitur principia designari ac statui debent quæ tum unam tum alteram proprietatem explicent, ac rejici illa quæ alterutri proprietati derogent.

IV. Quid de hac quæstione generatim sit sentiendum. In Ontologia (47, IV et 49) probavi existere in rebus principium quo invicem res ipsæ specificantur : et tamen res in aliquo subjecto communi convenire intelligimus quod in mutationibus substantiarum immutabile perseverat. Si autem hujusmodi principium specificativum, quod communiter admittitur, vocaverimus *formam substantialem*, et subjectum illud commune *materiam primam* : de nomine quidem circa principia compositiva corporum esse poterit quæstio, at de re ipsa ontologice seu indeterminate considerata, quæstio nulla existere debet, et affirmare possumus ontologice loquendo, omnes convenire *formam substantialem* et *materiam primam* esse principia intrinseca quæ corpora componunt et constituunt. Tota igitur quæstio, quæ in præsenti agitatur, consistit in determinanda natura illius *formæ substantialis* et illius *materiæ primæ*. Quæstio, subdifficilis, cujus quidem solutionem philosophice demonstrativam et proprie dictam non promitto, sed eam tamen quæ viro prudenti satisfaciat. — Sed

in antecessum systemata a nostro diversa sunt expendenda.

ARTICULUS SECUNDUS

(13)

Systema atomicum.

I. Systematis atomici expositio. In hoc systemate corpora componi dicuntur ex quibusdam corpusculis, quæ *atomi, moleculæ* vel *particulæ primigeniæ* dicuntur; *motus* autem est causa qua atomi invicem sibi occurrunt atque cohærent. Hinc corpora sunt aggregatio atomorum habita vi motus. — Hujus systematis primi auctores recensentur Empedocles, Democritus, Leucippus et Epicurus, quos superiori sæculo secutus est Gassendus. Veteres illi materialistæ addebant atomos esse infinitas numero, improductas, atque diversæ figuræ, quadratæ nempe, rotundæ, etc., ut in mutuo concursu sibi invicem possent adhærere. Nullam differentiam essentialem inter atomos ponebat Democritus, et ideo corpora dicebat ad invicem differre « aut *rhysmo* quod est figura; aut *trope*, quod est situs; aut *diathige*, quod est ordo », ut tradit Aristoteles Cap. II, Lib. VIII, *Metaphysicorum*. — Improductionem materiæ et numericam infinitatem atomorum merito rejicit Gassendus in suo libro, *de Principiis*, sed in reliquis ejus systema substantialiter convenit cum exposito, in admittendis scilicet *materia* et *motu* ut solis principiis corporum constitutivis.

Cartesius autem systema atomisticum professus, illud hoc modo exponit. Docet in principio massam materialem (cujus essentiam reponit in extensione mathematica seu in trina dimensione) a Deo creatam, atque in moleculas cubicas abscissam; deinde ex mutuo attritu molecularum productam esse: 1° quamdam subtilissimam materiam; 2° globulos quosdam productos ex abcissione angulorum e moleculis cubicis vi attritis; 3° moleculas triangulares (angulos nempe abcissos a moleculis cubicis), striis quibusdam excavatas. Ex *materia subtilissima*, quæ juxta Cartesium, *tantam vim habet agitationis, ut aliis corporibus occurrendo, in minutias indefinitæ parvitatis dividatur*, habentur corpora ætherea; ex globulis cœlum; ex moleculis triangularibus, quæ concipiuntur *tanquam exiguæ columnæ, tribus striis in modum cochlearum intortis*

excavatæ, terra nostra, planetæ, cometæ et alia hujusmodi *crassiora* corpora exurgunt.

In eadem sententia atomistica est Newton; at primigenias particulas ex quibus omnis corporea natura coalescit, non eodem modo ac Cartesius explicat: vult enim cum Gassendo eas solidas jam ab initio creationis fuisse, firmas, duras, impenetrabiles, mobiles, iisque magnitudinibus et figuris, iisque insuper proprietatibus, eoque numero et quantitate, pro ratione spatii in quo futurum erat ut moverentur. Loco autem impulsus mechanici vel motus, quos Cartesius et Gassendus tribuunt atomis primitivis, ponit attractionem seu universalem gravitationem.

II. Systematis atomici critica. Non immoramur in confutando systemate atomistico antiquorum qua parte ponit improductionem atomorum, et mundi exordium ex ipsarum atomorum fortuito concursu. De his enim in primo Libro (2, V, et 4, II) fuse dictum est. Unde ad atomismum recentiorum propius venio. Et sit conclusio :

III. Atomismus purus non explicat principia essentialia corporum. Voco cum omnibus scriptoribus expositum systema, atomismum purum (quod dicitur etiam *mechanicum*), ut illud distinguam ab atomismo dynamico, de quo in sequenti articulo. — Probatur conclusio. Systema atomicum purum est hypothesis arbitraria tum et in se tum in suo processu, neque solvit sed prætermittit quæstionem solvendam. Igitur atomismus purus non explicat principia essentialia corporum, ac proinde non est admittendus. — *Consequentia* patet ; probatur *antecedens*.

Est hypothesis arbitraria tum in se tum in suo processu. Et quod imprimis sit mera hypothesis, non diffitetur ipse Cartesius in secunda parte *Principiorum*, § 64, ubi suum systema *tanquam hypothesim proponere* se dicit. Sed addimus esse hypothesim arbitrariam : nam massam primitivam cartesianam, vel particulas primigenias newtonianas, aut atomos epicureas in spatio disseminatas, revera a principio sic extitisse et illo modo quo respectivi Auctores asseverant, nullo facto positivo, nullo experimento, nulla denique ratione probant, nec probare possunt. Est igitur hypothesis in seipsa arbitraria. — Sed addidimus esse pariter arbitrariam in suo processu. Namque, juxta Cartesium, cujus systema expressius refert atomismum purum, moleculæ primitivæ sola *extensione* essentialiter constituuntur omnique intrinseca activitate

sunt destitutæ. Quæ positio non solum viam sternit occasionalismo (O, 45, V), sed aperta contradictione implicatur. Nam atomi cartesianæ vim resistendi habent procul dubio, secus enim non intelligibilis esset occursus atomorum et earum divisio in minutias indefinitæ parvitatis et figuræ. Atqui in atomo vis resistendi alteri atomo invadenti est activitas quædam. Igitur in processu argumentationis Cartesius supponit arbitrarie in atomis activitatem quam in principio illis denegat, et hujus activitatis nullam rationem assignat, imo rationem ponit e diametro oppositam, constituendo essentiam corporis in sola extensione mathematica.

Non solvit, sed prætermittit quæstionem solvendam. Et revera : aut moleculæ primitivæ sunt ejusdem naturæ, ut antiqui atomistæ et Cartesius posuerunt; aut sunt diversæ naturæ, ut Newton sensisse videtur. Si primum, jam omnia corpora nonnisi externa figura differunt, non vero substantialiter; quod imprimis est contra communem hominum sensum; deinde inducit vere mysterium in eo quod diversa corpora ex mera atque extrinseca et accidentali forma, diversis non solum sed etiam oppositis omnino proprietatibus donantur, ut experimento scimus. — Si alterum assumatur, non solvitur sed intacta relinquitur quæstio : quærimus enim quænam sint principia intrinsece constitutiva primigeniarum molecularum, et per quæ ad invicem distinguuntur, et ex quibus denique profluunt earum activitas et extensio.

IV. Nota. **Cartesii opinio.** Cartesius conatur ex suis principiis omnia phænomena naturæ corporeæ explicare; sed quam frustra id assequi putaverit, fuse demonstrat noster Goudin (cujus tamen non omnia dicta approbo) in sua Prima Parte *Physicæ*, Disp. I. Ad ipsum remitto lectorem, ea enim omnia hic referre et expendere nimium longum esset, et brevitati cui natura operis nos adstringit parum consentaneum.

ARTICULUS TERTIUS

(14)

Systema dynamicum.

I. Prænotamen. In hoc articulo exponam imprimis systema quod *entium simplicium* magis proprie dicitur : deinde edisseram de dynamismo proprie dicto seu de *teleologismo* ;

postea vero dicam de systemate *atomico-dynamico*, quod est medium inter atomismum purum et purum dynamismum.

II. Systematis ENTIUM SIMPLICIUM expositio. Leibnitzius in sua ad Pfaffium epistola, hypothesim, *quasi per lusum*, ut ipse dicit, finxit, qua supponit corpora coalescere ex entibus simplicibus, quæ *monades* appellat. Numero monades sunt infinitæ nedum absolute consideratæ, sed in quolibet corpore ex ipsis composito ; inter se dissimiles sunt, et ratione simplicitatis nullum spatium occupant ; obscura quadam perceptione et appetitione gaudent, vi cujus agunt et aguntur, ac una alteri copulatur ad corpora constituenda. — Leibnitziani *monades* retinuerunt, sed systema magistri non leviter modificarunt. Alii siquidem *monades* non dissimiles sed homogeneas dixerunt ; Wolfius suffecit appetitioni et perceptioni monadum *vim motricem ;* Boschovich negat monades esse infinitas, et loco perceptionis et appetitionis sapientiori consilio ponit vires attractivas et repulsivas ; attamen monadum simplicitatem retinet.

III. Critica hujus systematis. Ut vidimus, ipse Leibnitzius hypothesim suam *lusum* appellat ; et revera est ludere et ludere in absurdo asserere infinitam actu multitudinem monadum tum absolute tum in quolibet corpore (O. 24, II), nec non ipsis concedere gratis et sine ratione appetitiones et perceptiones, proprias rerum cognoscentium. Quibus animadversionibus addo quod in sententia Leibnitzii quæstio de corporum compositione minime solvitur : ponit enim suas monades dissimiles natura ; ergo habentes dissimilia principia constitutiva : quæ cum Leibnitzius non determinet, ejus systema extra nostram quæstionem vagatur. Hoc igitur seposito ludo, systema ipsum a Leibnitzianis politum et ad formam scientificam redactum operæ pretium est expendere. Unde sit :

IV. Systema ENTIUM SIMPLICIUM admitti nequit. Probatur. Improbabile omnino est : 1° corpora inter se nonnisi accidentaliter distingui ; 2° et in rerum natura corporea non realem dari extensionem ; 3° et enti simplici corporeo in aliud ens simplex physicam actionem tribuere. Atqui hæc tria jure et facto asseruntur in systemate entium simplicium. Ergo systema entium simplicium est omnino improbabile. — *Minor* probatione non indiget : admittitur enim et admitti debet ab hujus systematis defensoribus. Siquidem si monades sunt similis naturæ (si enim ponantur monades diversæ naturæ, offenditur inconveniens notatum in numero præcedenti con-

tra Leibnitzium), corpora ad invicem non differunt nisi dispositione monadum, quæ differentia extrinseca est et accidentalis : — deinde quia simplex tangere realiter simplex non potest, secus enim compenetrarentur; monas extra monadem vere est, et hoc pacto continuitas partium ad extensionem requisita perit, et realis extensio non datur, ut Boschovichius revera docet; — tertia pars denique probatione non indiget, quippe quæ expresse concedatur a defensoribus hujus systematis. — *Major* declaratur. Et quoad suam primam partem ex dictis in præcedenti articulo, n. III, probata manet. Quoad secundam partem admittitur a sensu communi, et ab adversariis nulla ratio assignatur quæ probabiliter suadeat contrarium, nempe extensionem esse quid subjectivum, non vero quid reale et extrasubjectivum; malo autem cum communi hominum sensu errare, quam cum istis sine ulla ratione sentire. Denique quoad tertiam partem animadverto, quod cum ens simplex contactu nequeat attrectare aliud ens simplex, ut diximus in declaratione *minoris*, impossibile videtur unum in aliud distans agere posse attractione et repulsione.

V. Teleologismus recentiorum idealistarum. Existimavit Cartesius corporibus mechanicam solummodo vim inesse, hoc est vim motricem ab externo acceptam. At Kant ut necessarias concedit corporibus vires proprie intrinsecas, quas *plasticas* vocat, quamvis eas dicat legibus mechanicis subjectas. In hoc consistit recens dynamismi systema, quod ut distinctum a mero dynamismo tum Leibnitzii tum Boschovichii, *teleologismi* nomine donatur. — En summa systematis Kantiani, ut exponitur a P. Kleutgen, S. J. *La filosofia antica esposta edifesa;* Trattato VII, *Della natura*, n. 659 et seqq.

Supponit conceptum fundamentalem cujusque corporeitatis esse motum; corporeum enim est quidquid ab extra in sensus nostros agit : quod sine motu aliquo in ipsis corporibus intelligi nequit. Ex hoc infert conceptum materiæ in eo consistere, ut partim sit *movens*, partim *mobilis*; et ideo Kant mentem convertit ad investigandam duplicem hanc vim primitivam cujusvis rei corporeæ. — Animadvertit ergo corpora nedum in spatio esse, sed spatium replere : videlicet corpora ita spatium occupant, ut nullum aliud corpus idem spatium valeat penetrare. Hæc corporum proprietas, quæ communiter *impenetrabilitas* appellatur, duas vires in corporibus subaudit easque oppositas, quas *extensivam* et *attractivam* appellat. Mediante vi *extensiva*, corpus habet partes extra partes; mediante vero vi *attractiva*, partes ipsæ unius corporis prohibentur quominus ab invicem distrahantur, et ideo corpus in sua unitate perseverat et spatium occupat determinatum. Per hujusmodi ergo vires solummodo intelligitur corpus esse in spatio : quæ vires, cum ad invicem opponantur, non fluunt ab aliqua vi superiori, et ideo ut fundamentales haberi debent. In cognitione harum virium tota cognitio nostra circa naturam corporum terminatur; *subjectum* enim talium virium ut in se est, nostrum non est investigare, quia est supra vires rationis nostræ, de solis subjectivis formis judicantis, non vero de rebus in seipsis.

VI. Critica teleologismi. Primum inconveniens quod in hoc systemate offenditur est subjectivismus, quo tota nititur philosophia Kantiana. Quærimus enim de intrinseca corporum natura, et Kant eam naturam ad meras species seu ad cognitionem phænomenalem reducit. — Deinde vis tum *extensiva* tum *attractiva* quæ juxta Kantium corpori inest respectu sui, et vis repulsiva respectu aliorum corporum, proprietates sunt, quæ corpus jam constitutum supponunt, atque ideo constituere nequeunt. Igitur Kant nil explicat de essentiis corporum, quas explicare intendit; et proprietates inducit, quas cum essentiis irrationabiliter confundit. — Denique vim repulsivam ingredi conceptum essentialem corporis nonnisi arbitrarie dici potest : utique in corpore est vis resistendi, sed : 1° hæc vis nullo pacto confundi debet cum vi repulsiva Kantiana; 2° vis resistendi in corporibus exercetur mediante quantitate, quæ quidem licet corpus naturaliter comitetur, distincta tamen est ab essentia corporea (O. 34) : quam proinde jam constitutam intelligere debemus, antequam in corpore vim resistendi, ceteraque hujusmodi concipiamus.

VII. Systema atomico-dynamicum. Hoc systema convenit cum puro atomismo contra puros dynamistas in eo quod ponit atomos ut corporum principia; differt autem in hoc quod præter extensionem geometricam, quam puri atomistæ concedunt atomis primitivis, tribuit eisdem atomis, ut quid ipsis essentiale activitatem, quæ præcipue ex resistentia manifestatur : in quo convenit cum dynamistis, et a puro atomismo recedit. Hinc ratio cur hoc systema vocetur atomico-dynamicum : quod late exponit et defendit Henricus Martin in suo Opere, *Philosophie spiritualiste de la nature*.

VIII. Critica atomismi-dynamici. Animadvertenda præcipue

sunt in hoc systemate quæ respiciunt *activitatem* atomis primitivis concessa. Non enim est accidentalis et extrinseca illa activitas atomis, juxta atomismum dynamicum : secus enim hoc tertium systema non differret ab atomismo puro, cujus etiam doctrina est atomos primitivas esse in motu. Est igitur intrinseca et essentialis. Et hoc in casu remanet explicandum qua ratione seu quo principio activitas intrinseca conveniat rei præditæ proprietate opposita activitati intrinsecæ, nempe extensione. — Hæc breviter sint animadversa in systema atomisticum-dynamicum; quod si intimius penetretur, existimat Liberatore in sua *Cosmologia*, Cap. II. Art. II. *Prop.* IV. illud forte revocari posse ad systema scholasticum materiæ et formæ : Scholastici enim a materia extensionis, a forma autem activitatis principium repetunt. Sed de his infra.

ARTICULUS QUARTUS

(15)

De atomismo chimico.

I. Systema atomico-chimicum. Systemati atomico cartesiano vel newtoniano, de quo in secundo articulo diximus, affine est systema atomico-chimicum; imo, ut Tongiorgi scribit in sua *Cosmologia*, Lib. I, Cap. I, Artic. IV, systema atomisticum præcitatum ab atomico-chimicorum conclusionibus non differt, sed ab iis illius doctrina tota corrivatur, nulla re addita, nulla detracta. Hujus igitur systematis, quod recentioribus quam plurimis arridet, pleniorem dabimus explicationem.

II. Materia imponderabilis et materia ponderabilis. In Chimiæ systemate materia (quæ ut synonyna substantiæ corporeæ accipitur) bifariam dividitur, et alia dicitur *imponderabilis*, alia *ponderabilis*. — Materia *imponderabilis* ideo dicitur, quia nullum adhuc pondus in ea est deprehensum, omnibus corporibus inest, ac omnia mundana spatia occupat. Materia imponderabilis sunt *lux*, *calor*, *electricitas*, *vis magnetica*, et ab ea omnia phænomena quæ respiciunt hujusmodi imponderabilia, et etiam probabiliter phænomena cujusque attractionis. Quoad vero materiam ponderabilem, quæ scilicet pondere determinari potest, corpora dividuntur

in *simplicia* et *composita*. Corpora *simplicia* non ideo talia dicuntur quasi extensione careant, sed quia actione chimica in alia diversæ naturæ hucusque resolvi non potuere. Hujusmodi sunt *aurum*, *argentum*, *hydrargyrum*, *stannum*, *plumbum*, *ferrum*, *zinchum*, etc. — Corpora autem composita dicuntur quæ resultant ex unione duorum vel plurium corporum *simplicium*, in quæ proinde *analysi chimica* resolvi possunt.

III. Moleculæ integrantes, moleculæ constitutivæ, atomi primitivæ. Corpora omnia in partes dividi queunt usque ad minimas, quæ quidem esto sint in se divisibiles et ideo extensæ, tamen *mechanice* a nobis dividi de facto non possunt; proindeque dicuntur mechanice indivisibiles. Partes istæ seu moleculæ minimæ corporum simplicium, dicuntur *atomi primitivæ*, et prout in corpore simplici componendo conveniunt dicuntur moleculæ *integrantes*, suntque, ut quisque per se videt, ejusdem naturæ specificæ seu *homogeneæ*. Moleculæ autem corporum simplicium naturæ diversæ, prouti uniuntur ad formanda corpora composita, sunt istorum moleculæ *constitutivæ*.

IV. Atomorum primitivarum proprietates. Atomi vero primitivæ quæ in se extensæ sunt et figuratæ atque ideo in se divisibiles, quamvis indivisibiles mechanice, duabus proprietatibus essentialibus sunt præditæ, nempe *extensione* et *resistentia*.

V. Attractio molecularis, cohæsio et affinitas. Sed insuper corporum *moleculæ*, præter recensitas proprietates, habent in se vim quamdam attractivam, quæ *attractio molecularis* dicitur, et, ut videtur, ab universali attractione distincta est. Attractio ista molecularis dicitur *cohæsio*, si consideretur in moleculis *integrantibus* prout inter se uniuntur ad formandum corpus *simplex*; dicitur *affinitas* prout consideratur in moleculis diversorum corporum *simplicium* ad formandum corpus *compositum*.

VI. Caloricum. Quemadmodum autem moleculæ *cohæsione* uniuntur, ita *calorico* dissociantur. Unde major vel minor *adhæsio* molecularum est in proportione cum prævalentia in corpore vel *cohæsionis* vel *calorici*. Hinc distinctio corporum in *solida*, *liquida* et *aeriforma*.

VII. Dualismus chimicus. Denique omne corpus compositum inorganicum ex *binis* componentibus semper resultat, quæ aut substantiæ simplices sunt, aut et ipsæ ex *binis* aliis

sunt pariter compositæ. Lex ista (quam pati tamen exceptiones aliqui nunc tenent) dicitur lex *dualismi chimici*.

VIII. Critica systematis atomico-chimici. Hoc systema atomico-chimicum præ ceteris recentioribus exponitur et defenditur a Patre Tongiorgi in sua *Cosmologia*, Lib. I. Cap. I. Art. V, qui etiam addit : « His in rebus non *a priori* procedendum est, sed *a posteriori*, per observationes et experimenta : quare totum negotium hoc physicum est. Physici vero jam suo muneri abunde satisfecere, proposita *atomismi-chimici* hypothesi ; qua nulla alia seu firmior seu concinnior excogitari posse videtur. » Hæc ultima verba nimis fidenter a perdocto viro prolata esse mihi intime est persuasum.

IX. De triplici genere compositionis. Ad majorem claritatem eorum quæ tum in hoc articulo tum in sequentibus dicenda sunt, hic præmittimus doctrinam circa triplex genus compositionis, ut traditur a S. Thoma, P. III, Qu. II, Art. I. Prima compositio dicitur simpliciter *accidentalis*; altera dicitur *mixtio*; tertia denique *integralis* vel *substantialis*.

Compositio accidentalis habetur, cum partes, ex quibus subjectum aliquod componitur, integræ sunt substantiæ et in compositione remanent in propria substantiali perfectione. Ita ex multis *lapidibus* absque aliquo ordine adunatis per solam compostionem fit *acervus;* ex *lapidibus* autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis fit *domus*. Patet quod in hac compositione *lapides* et *ligna* nihil in compositione amittunt de propria integritate substantiali, et illud *unum* quod ex eadem compositione resultat, est quid accidentale, seu unum *per accidens* et *secundum quid* (O. 13, VI), nempe *aggregatio*, ut in *acervo;* vel *figura* et *ordo*, ut in *domo*.

Mixtio habetur cum partes, ex quibus subjectum aliquod componitur, integræ sunt substantiæ, sicut supra dictum est, attamen in compositione transmutantur, sicut cum ex oxygenio et hydrogenio fit aqua, et sicut accidit in similibus mixtis. In hujusmodi mixtionibus tria observantur : quorum 1^m^ est, quod partes unitæ ad invicem transmutantur; — 2^m^ quod subjectum compositum seu commixtum nulli *miscibilium*, ut ait (*ib.*) Sanctus Thomas, est idem specie; sicut aqua non est idem specie neque cum hydrogenio neque cum oxygenio; — 3^m^ quod ut *compositum* commixtum habeatur, necesse est ut inter componentia sit quædam proportio : solvitur enim species unius per excessum alterius. Hinc ut habeatur commixtio aquam producens, necesse est ut in determinatis proportionibus adhibeantur oxygenium et hydrogenium.

Compositio denique *integralis* vel *substantialis* habetur, cum partes, ex quibus subjectum compositum coalescit, non sunt *integræ* substantiæ in seipsis, quamvis in unione non permutentur, sicut contingit in *mixtione*. Ita ex *anima* et *corpore* fit *homo*, et similiter ex diversis membris unum corpus constituitur. Patet ergo ad hanc unionem requiri ut ex duabus partibus, quæ sic uniuntur, alterutra saltem sit substantia incompleta in ratione vel speciei vel substantialitatis (O. 27, III et IV), aut saltem non sit *suppositum* (O. 29, II) : secus enim non compositio substantialis vel integralis, sed accidentalis solummodo haberetur. — His prænotatis, sit conclusio :

X. Atomismus chimicus non satisfacit quæstioni circa substantialem corporum compositionem. Probatur. Hypothesis atomismi chimici est incompleta tum in seipsa, tum in ordine ad corpora *simplicia*, tum denique in ordine ad corpora *composita*. Non igitur atomismus chimicus satisfacit quæstioni circa substantialem corporum compositionem. — *Consequentia* est manifesta : probatur *antecedens* per partes.

Est incompleta in seipsa. Admitto in hac quæstione non *a priori* sed *a posteriori* per observationes et experimenta esse procedendum. Atqui non in observationibus et experimentis est sistendum, sed per ipsa ad leges universales est assurgendum. Quo criterio ? Illo nempe quo nos, chimici, omnes denique homines utuntur, videlicet, *proprietates diversæ atque contrariæ in rebus expertæ, sunt via ad inferendum diversum principium, seu oppositam ipsarum rerum naturam.* At omnibus consentientibus, etiam chimicis, diversæ imo oppositæ insunt corporibus proprietates. Diversa igitur atque opposita sunt ponenda principia ipsorum corporum distinctiva atque specificativa. Quænam et cujus naturæ sunt hujusmodi principia intrinseca, circa quæ potissimum est quæstio quam in præsenti agitamus? Atomismus-chimicus non dicit, ac proinde est hypothesis in seipsa incompleta.

Est incompleta quoad corpora simplicia. Quod argumentum genericum urgetur quoad corpora simplicia. Hæc enim habentur ut inter se distincta specifice, neque ullum solidum argumentum hucusque allatum est ad probandam identitatem specificam in corporibus. Sicut ergo habent commune

principium in quo conveniunt, ita et principia habent diversa per quæ ad invicem distinguuntur et specificantur. De quibus tamen principiis nil habet atomismus chimicus. Adde quod illa corpora *simplicia* activitate et extensione sunt prædita, ut dictum est. Sed utriusque proprietatis estne unum principium, vel principia diversa? Neque de his respondet atomismus chimicus. Unde manca et imperfecta est hypothesis, qua hoc systema nititur.

Est incompleta respectu corporum compositorum. Præmitto me omnia amplecti quæ ab atomismo chimico rationabiliter docentur : facta enim proferuntur, circa quæ nullum dubium admitti potest. Qua præmissa declaratione, sic arguo. Corpora composita dupliciter considerari possunt : 1° Quatenus in compositione componentia retinent easdem proprietates, quas antea habebant, et talis compositio non est chimica, sed potius dicenda est *aggregatio substantiarum*. De hac aggregatione non loquimur, quia nulla de ipsa quæstio existit. 2° Quatenus componentia non retinent in *mixto* proprietates quas separata habent, ut oxygenium et hydrogenium in aqua quam componunt. Porro in hac combinatione chimica oxygenii et hydrogenii (idem dicatur de ceteris) advenit necne mutatio quædam substantialis in illis elementis? Respondent chimici hanc mutationem non dari, sed in aqua proprietates oxygenii et hydrogenii neutralizari. Qua ratione non datur? Quia nempe, inquiunt, sicut per synthesim chimicam oxygenii et hydrogenii habetur aqua, ita per chimicam analysim hujus aquæ habentur iterum oxygenium et hydrogenium. Sed hæc ultima responsio, nisi fallor, speciem habet petitionis principii. Nam sicut quærimus, utrum per synthesim chimicam fiat in elementis componentibus aliqua mutatio substantialis : ita simul quærimus, utrum per chimicam analysim, juxta naturæ leges quas chimia sequitur, iterum alia nova mutatio substantialis fiat in composito. In hoc, meo judicio, stat nodus præsentis quæstionis, quem hypothesis posita ab atomismo chimico non solvit.

XI. Nota. **Quæstio de corporum principiis essentialibus non physica sed metaphysica est.** Censet pater Tongiorgi, cujus verba retuli supra, n. VIII, totum negotium de corporum substantiali compositione *physicum* esse. Quam quidem affirmationem vehementer nego, tenens cum Aristotele et S. Thoma (Lib. I, *Physicorum*, in fine) officium illud præcipue esse metaphysici : in quo etiam consentire videtur P. Secchi in suo Opere, *de unitate virium naturalium*. Et revera physici munus est observare phænomena, atque experimenta tentare, variare, multiplicare, etc. Quæ omnia libentissime amplectitur metaphysicus. At sistendum ne est in *factis* illis observatis a physico? Minime, ut jam supra dictum est. Sed per facta assurgendum est ad explicandam naturam seu essentiam rei, quæ, ut notat rectissime S. Thomas, P. III, Qu. LXXXVI, Art. VII, *inquantum hujusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subjacet alicui sensui, sed nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cujus objectum est quod quid est*, cujus consideratio ad metaphysicum pertinet. Teneamus igitur quæ Physica observationibus et experimentis tradit; sed quæstionem de essentiis corporum metaphysice solvamus, quia Physica, ut ex dictis constat, nonnisi limina ejusdem quæstionis attingit.

CAPUT SECUNDUM

DE SYSTEMATE SCHOLASTICO CIRCA SUBSTANTIALEM CORPORUM COMPOSITIONEM

Prologus. Reliquum est igitur ut ad quæstionem definiendam, quæ est argumentum hujus Libri, systema scholasticum expendatur. Postquam invaluit reformatio cartesiana, doctrina scholastica a suis parum æquis adversariis aut silentio est prætermissa, aut derisorie exposita, aut calumniis et injuriis lacessita. Id præcipue accidit doctrinæ de principiis essentialibus corporum : quæ quidem esto sub quodam adspectu (Cf. Append. in fine Volum. III) valorem demonstrativum non attingat, ut ego teneo et candide fateor, nihilominus pondere rationum non caret, imo illam etiam cosmologice exclusive spectatam existimo præ ceteris systematibus longe majorem probabilitatem præ se ferre, ut in hoc Capite ostendere aggredior. Ne autem claritas desit, *primo* loco nonnulla scitu necessaria prænoto, *deinde* systema expono, illudque defendo, *tertio* loco dissero de mente S. Thomæ, *quarto* denique dico de individuationis principio in rebus materialibus, quod cum hoc systemate de principiis essentialibus corporum connectitur.

ARTICULUS PRIMUS

(16)

Prænotiones quædam.

I. Generatio. In Ontologia definivimus mutationem, generice sumptam, *transitum entis ab uno ad alterum modum essendi;* mutationemque *substantialem* diximus *transitum subjecti ab una ad aliam naturam* (O. 25, I et III). Hæc mutatio substantialis dicitur etiam simpliciter *generatio*.

II. Corruptio substantialis. In generatione ergo est subjectum quod novum principium essendi, seu novam formam substantialem sortitur generatione ipsa. At subjectum ipsum, ante generationem, aliquam naturam habebat, seu aliquam substantialem formam (O. 47, III et IV), quam amittit cum per generationem novam acquirit : non enim subjectum duas formas substantiales simul et sub eadem ratione habere potest, sicut simul et sub eadem ratione non potest habere duas naturas. Mutatio per quam subjectum formam substantialem amittit, dicitur *corruptio substantialis*, et etiam simpliciter *corruptio*.

III. Corollarium. Hinc sequitur quod *generatio* est mutatio seu via ad formam substantialem, quæ ideo generationis est terminus (O. 25, II); contra *corruptio* est mutatio, cujus terminus est *privatio (ibid.)* formæ substantialis in subjecto præexistentis. — Cum autem subjectum existere sine aliqua forma non possit : secus enim existeret sine aliqua specifica essentia, quæ est a forma; sequitur quod subjectum non amittit per corruptionem formam primitivam, nisi quatenus per generationem novam consequitur. Hinc illud Scholasticorum adagium : *corruptio unius est generatio alterius*.

IV. Subjectum et forma in composito. Subjectum illud quod per *corruptionem* formam amittit, et per *generationem* formam acquirit, dicitur *materia prima ;* et forma ipsa dicitur *forma substantialis :* de quarum natura ontologica diximus in Ontologia (47 et 49). Compositum igitur substantiale intelligitur ut quid resultans ex forma substantiali et materia prima; et consequenter in composito habetur *unum esse* utrique commune, nulli autem separatim proprium; sicut unum est *esse hominis* compositi ex anima et corpore, neque anima sola,

neque corpus solum est homo. Attamen non eodem modo materia et forma se habent ad *esse* ipsius compositi : nam *esse* illud convenit formæ ut principio specificativo compositi, convenit materiæ ut subjecto specificato, in quo forma ipsa existit. Ad rem S. Thomas in II *Contra Gentiles*, Cap. LXVIII, n. 2 : Ad rationem formæ substantialis « duo, inquit, requiruntur ; quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma : principium autem dico non effectivum sed formale (O. 47, II), quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in *uno esse* (quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse); et hoc *esse* est in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum esse ex materia et forma constans ». (Cf. I, *de Generatione et corruptione*, lib. I, lect. V, n. 5, Ed. L.)

V. Actio et extensio. Verissimum est illud adagium : *Operari sequitur esse;* unde aliud : *Ejus est agere cujus est esse*. — *Esse* autem, ut supra diximus, est *compositi;* compositi igitur proprie est agere. Attamen cum forma sit principium essendi, forma ipsa dicenda est principium radicale agendi in composito. Sed præter *actionem*, in compositis corporeis est extensio, quæ divisibilitatem importat; actio autem unitatem atque ideo indivisionem agentis essentialiter exigit. Non igitur a *forma* esse potest principium quantitatis seu extensionis in composito corporeo, sed est a *materia*, ut pluries in præcedenti Capite notavimus. — Merito igitur scribit S. Thomas in IV *Sententiarum*, Dist. XII, Qu. I, Artic. II, ad qu. V : « Agere non est nisi rei subsistentis; et ideo neque materia agit neque forma, sed compositum : quod tamen non agit ratione materiæ, sed ratione formæ, quæ est actus (*hoc etiam nomine* forma *designatur*) et actionis principium... Quantitas se tenet ex parte materiæ. »

Hæc omnia *ontologice* considerata vix ac ne vix quidem aliquam patiuntur difficultatem. Restat ut determinetur utrum physice etiam verificentur.

ARTICULUS SECUNDUS

(17)

Systema scholasticum.

I. Principia. Scholasticorum principium est, nullum corpus, ac nullam materiæ partem de novo creari : quod sane principium inconcussum est, et communiter admissum. — Alterum principium est, tales mutationes in corporibus dari, ut per ipsas corpora novas proprietates manifestent. Proprietates vero rei sunt nobis *a posteriori* via ad determinandam intrinsecam rei ipsius naturam, sicut naturam rationalem ex proprietatibus quas manifestat tuto deprehendimus. Ergo, inferebant Scholastici, si post eorum mutationem, corpora diversas atque oppositas proprietates manifestant, certum signum est mutationes illas esse substantiales, per *corruptionem* scilicet et *generationem* (16, I et II). Hoc argumento pluries in superiori Capite usi sumus contra opposita systemata adversariorum : neque ipse atomismus habet aliquid per quod rationabiliter istud principium debilitet.

II. Scholasticorum argumentatio. Quibus præjactis principiis, sic argumentantur Scholastici. Mutatio substantialis ontologice considerata essentialiter requirit *subjectum* aliquod quod aliter se habeat *postea* quam *antea*, seu quod mutatione ipsa amittat unam formam substantialem et aliam acquirat, ipsum autem in se consideratum nullam formam habeat, sed sit mera *potentia passiva,* seu merum receptivum formarum (O. 8, III). Hoc principium negari non potest, ut probavimus in Ontologia (25, II et seqq.) : secus enim non mutationes haberentur, sed creationes (*ibid.*). Atqui, ut supra dictum est (n. I), physice dantur in rebus corporeis hujusmodi mutationes substantiales, seu corruptiones et generationes. Ergo non solum ontologice, sed physice etiam dantur in rerum natura corporearum subjectum physicum et reale (quod dicitur *materia prima,* — Artic. præc., n. IV), et physica atque realis forma substantialis : quibus tanquam principiis inter se distinctis sed unitis, realiter componitur et constituitur substantialiter omne corpus. — Hoc argumentum est metaphysicæ evidentiæ pro veritate systematis scholastici, supposita tamen reali atque *substantiali mutatione* in rebus

corporeis. Quia vero hæc substantialis mutatio in corporibus, etsi certissima non sit, maximam tamen habet probabilitatem quæ satis est viro prudenti in rebus tam obscuris; ideo in prologo ad hoc Caput diximus systema scholasticum præ aliis systematibus longe probabilius esse (Cf. *Append.* in fine III volum.).

III. Nota I. Solvitur difficultas. Dari in rebus corporeis *generationes* omnes admittunt, sed non in sensu *mutationis substantialis* a nobis usurpato. Atomismus chimicus sic arguit : Generatio non aliud est quam aggregatio molecularum constituentium vi affinitatis, qua ita arcte inter se uniuntur et cohærent, ut novum essendi modum acquirant, non amissa tamen propria natura, sed occultatis singularibus proprietatibus. Ita Franciscus Regnani in suis *Elementis physicæ universalis*, P. II, Sect. I, Cap. III, Artic. III, n. 56, *Schol.* 3 : qui addit generationem ita concorditer intelligi a modernis physicis et metaphysicis.

Resp. Supra jam admonui physici non esse officium solvere quæstionem de corporum substantiali compositione, sed metaphysici (15, XI), nec evitari petitionis principium quoties hac in re atomismus chimicus extra proprium campum excurrit. Quod quidem peculiariter probavi quoad ea quæ Regnani hic asserit, videlicet moleculas nonnisi novum modum essendi acquirere, non amissa propria natura, sed occultatis singularibus proprietatibus (15, X). — Deinde novus *iste modus essendi* est quid mere accidentale moleculis illis constituentibus ; qua ergo ratione in composito per modum essendi accidentalem alias moleculæ illæ proprietates manifestant ? qua ratione modus essendi potest occultare essentiales proprietates ? et proprietates novæ compositi unde sunt ? En dubia quæ movet et non solvit atomismus chimicus, et quæ tamen solvere deberet.

VI. Nota II. De formis substantialibus juxta Gerdilium. « Dari hujusmodi formas, inquit Gerdilius, *Ontologia*, Tractat. *de Causis*, Qu. II, Cap. II, ei dubium esse non potest, qui noverit plures esse substantias in hac rerum universitate specie inter se discrepantes. Nequeunt autem illæ substantiæ in tali substantiæ specie constitui, nisi per aliquam formam substantialem sibi peculiarem, ut consentiunt omnes philosophi. » Hoc ipso argumento et nos usi sumus ad probandam existentiam formarum substantialium. « Sed maxima difficultas manet, prosequitur eminentissimus Auctor, ubi defi-

niendum est quid sit forma substantialis. » Ad quam solvendam difficultatem substantias mundanas dividit ipse in viventes et vitæ expertes : qua divisione rectissime inducta, 1° concludit, in homine præter certam quamdam partium ex quibus constat conformationem, admittendam esse aliam formam substantialem a corpore reapse distinctam, quæ est mens seu anima rationalis. Quam conclusionem cum rationibus demonstraverit, addit : « Hæc veritas Conciliorum et summorum Pontificum decretis fuit ita definita, ut nullus dubitandi locus supersit. » — 2° Quoad belluas et plantas, quæ sunt infra homines reliquæ species viventium, propter allatas rationes pronuntiandum videtur, inquit, præter certam partium conformationem, id quod eas constituit in esse viventis, quodque anima sensitiva et vegetativa nuncupatur, esse illarum formam substantialem. — 3° Quoad alias vero substantias vitæ omnino expertes, formam substantialem non aliud esse contendit quam certam atomorum dispositionem et conformationem, quæ pro sua diversitate diversas constituit corporum species ; nempe Gerdilius atomismum profitetur quem supra confutavimus; at prudentiori consilio in viventibus saltem formas substantiales defendit.

V. Nota III. **De materia prima juxta Scholasticos.** Placet notionem materiæ primæ declarare verbis præcitati Gerdilii, viri haud certe suspecti. Hæc igitur habet in Op. et loc. cit. Cap. I, *de Causa materiali :* « Causæ materialis nomine intelligunt omnes philosophi *materiam primam*, cujus naturam ex duplici definitione quam protulit Aristoteles aliquatenus expiscari licebit. Primo itaque Lib. VI *Metaphysicorum*, Cap. III, materiam primam definit : *id quod neque est quid, neque quantum, neque quale, neque aliquid eorum quibus ens determinatur.* » — Non est *quid* (L, 6, III), seu non est substantialis essentia completa, quia est pars quæ simul cum forma constituit *essentiam* compositi substantialis et determinati. Non est *quale* vel *quantum* vel aliud ex generibus accidentium (L. 6, V), quia *materia prima,* utpote pars *substantialis* compositi, accidens esse nullatenus potest. « Ex quo intelligitur, prosequitur Gerdilius, materiam primam non esse aliquod ens sensibile et determinatum, qualia sunt entia illa, quæ in prædicamentis collocantur, sed potius esse commune quoddam subjectum formis omnibus recipiendis idoneum : idque clarius tradit Aristoteles altera definitione quam exhibet Lib. I. Cap. IX. *Physicor. : Materia* est pri-

mum *subjectum uniuscujuscumque, ex quo insito et remanente fit aliquod totum per se, non per accidens ; et in quod ultimum, si quid intererit, abit sive resolvitur.* In hac definitione materia dicitur *primum subjectum uniuscujuscumque,* quia materia prima non fit ex aliquo subjecto priore. Deinde ponitur *ex quo insito et permanente fit aliquod totum per se et non per accidens,* quia ex unione materiæ et formæ consurgit aliquod totum physicum et per se, cujus nempe partes ex instituto naturæ ordinantur ad componendum totum unius naturæ, non vero totum per accidens et multiplicis naturæ, cujus nimirum partes non per se et ex instituto naturæ, sed per accidens tantum conjunguntur, quemadmodum patet in acervo lapidum. Tandem additur, *et in quod ultimum, si quid intererit, abit,* nam cum mixtum aliquod corrumpitur, seu partes ejus a se invicem solvuntur, tum in materiam primam redit. » Hæc de notione *materiæ primæ* satis dilucide a doctissimo Gerdilio dicta sunt ; at nescio qua ductus ratione postea addat, materiæ primæ definitionem aristotelicam optime convenire vel atomis Gassendi vel triplici elemento Cartesii : cum manifesto constet hujusmodi atomos esse *quid* in se determinatum et in entitate completum ; quod de materia prima affirmari non posse Gerdilius ipse in supradictis explicationibus fatetur.

VI. Nota IV. **Eductio formarum e potentia materiæ.** Sæpe apud Scholasticos occurrit assertum *formas corporeas educi de potentia materiæ* : quam quidem affirmationem, ne mysterium ridiculum videatur, explicare non pigebit. — *Actum extrahi de potentia materiæ nihil aliud est quam aliquid fieri actu quod prius erat in potentia.* Hæc non minus vere quam profunde S. Thomas, P. I, Qu. XC, Artic. II, ad 2. Quæ sancti Doctoris verba ut declaremus, notamus quod sicut *facere* supponit potentiam faciendi, ita *fieri* subaudit potentiam fiendi. Porro hæc fiendi potentia aut est simpliciter ontologica, et est mera non repugnantia ad existendum ; aut contra consideratur in subjecto aliquo reali, et est *capacitas* consequendi illud ad quod dicitur subjectum esse in *potentia,* potentia quidem passiva (O. 8, III). — De prima potentialitate in præsenti non loquimur. Secunda vero potentialitas concrete accepta est subjectum ipsum quod subest actioni agentis, et quod ideo ab agente creato præsupponitur, ut principium materiale coadjuvans et recipiens ejus actionem. Et hoc est præcise quod intelligitur per *educi de potentia materiæ.* Ma-

teria prima est subjectum *potens* suscipere successive formas substantiales diversas; causæ vero creatæ atque disseminatæ in natura corporea continue corrumpunt; quibus corruptionibus substernitur *materia prima*, nempe subjectum potens suscipere successive formas quæ vi activa illarum causarum inferuntur.

Qui alia plura cupit in hac quæstione, adeat nostrum Goudin *Physic.*, P. I, Disp. I, Qu. II : Omnia enim persequi quæ fusiori calamo scribit egregius iste Auctor de doctrina scholastica circa nostrum argumentum, longum esset, inutile, et etiam, ut candide fatear, fastidiosum. Necessaria scitu, ut existimo, satis in superiori et præsenti articulo perstrinxi.

ARTICULUS TERTIUS

(18)

De mente S. Thomæ quoad realem distinctionem inter materiam primam et formam substantialem.

I. Quæstio. « Si a systemate (*peripatetico*) cujus hactenus analysim instituimus, demas distinctionem realem inter duas partes substantiæ, materiam et formam, atque cetera idcirco quæ illam distinctionem consequuntur, vix habes quod in eo reprehendas, aut non probes. In hoc porro dicimus sitam esse vim hujus systematis, nam eo ablato, non amplius sibi constat, nec differt a ceteris. Quæstio itaque fieri potest an veteres et nominatim S. Thomas distinctionem hanc realem admiserint. Non ii profecto sumus qui absque hæsitatione negare velimus fuisse a S. Thoma admissam illam distinctionem realem materiam inter et formam, quod satis communiter tenetur; quamvis non id prima vice contingeret ut quod per plura sæcula a pluribus tanquam certum Thomæ dogma retentum est, deinceps facillimo negotio demonstratum sit esse a Thomæ doctrina alienissimum. » — Hæc clarissimus P. Palmieri in sua Cosmologia. Cap. II, *Thes.* XXI*.

II. Prænotamen. Libenter concedimus in systemate peripatetico compositionis substantialis corporis pro principio et fundamento haberi realem distinctionem inter materiam primam et formam substantialem, quæ ut partes substantiales essentiæ corporeæ habentur. At quæ Auctor addit de mente S. Thomæ, etiam dubitando, admittere nullatenus pos-

sumus. Certissima est Angelici in hac quæstione mens, et certissima semper fuit per tot sæcula principibus doctoribus non solum e schola thomistica, sed etiam ex extraneis. Neque consentire possumus ipsimet Auctori affirmanti *per* PLURA SÆCULA *a pluribus tanquam certum S. Thomæ dogma retentum esse, quod deinceps facillimo negotio deprehensum sit esse a S. Thoma alienissimum.* Nam si hujusmodi verba intelligantur de partiali consensu interpretum S. Thomæ, ea admitto; at vehementer nego si agatur de unanimi et constanti interpretum consensu, ut in hac quæstione accidit. Velim ut eruditus Palmieri uno vel altero facto confirmaret dogma aliquod ut certum S. Thomæ ab omnibus interpretibus constanter fuisse retentum, quod postea *facillimo negotio demonstratum* fuit a S. Thoma *alienissimum.* — Sed ad rem veniamus.

III. S. Thomas indubie docet realem distinctionem inter materiam primam et formam substantialem, quas habet ut duas partes substantiæ. — Quia hæc propositio de facto est, nonnisi factis probari potest.

In octavo libro *Metaphysicorum*, Cap. I, Aristoteles « postquam determinavit... in septimo (*libro*) de substantia modo logico, considerando scilicet definitionem et partes definitionis et alia hujusmodi, quæ secundum rationem considerantur; in hoc libro VIII intendit de sensibilibus substantiis determinare per propria principia, applicando ea quæ superius inquisita sunt logice ad substantias illas ». — Hæc S. Thomas *ib.*, Lect. I, Ed. P. fol. 109, col. 1. — Intelligit lector ex seipso hic ex professo et directe quæstionem esse de principiis substantialibus corporum non logicis vel metaphysicis, sed physicis. Hujusmodi principia sunt *materia prima* et *forma substantialis,* quarum utramque Aristoteles dicit esse substantiam, diversam tamen a composito. « Sciendum est, inquit, quod materia aliter dicitur substantia, et aliter forma, et aliter compositum. Materia enim dicitur substantia, non quasi ens aliquod actu existens in se considerata, sed quasi in potentia ut sit aliquid actu, hæc dicitur esse *hoc aliquid.* — *Forma* vero quæ et *ratio* nominatur, quia ex ipsa sumitur ratio speciei, dicitur *substantia,* quasi ens aliquod actu, et quasi ens separabile, secundum rationem a materia, licet non secundum rem. — Compositum vero ex his dicitur esse substantia, quasi... separatim per se existere potens in rerum natura; et ejus solius est generatio

et corruptio. Neque enim forma, neque materia generatur aut corrumpitur, nisi *per accidens.* » — Si igitur materia prima est substantia, et forma pariter est substantia ; prima quidem quasi in potentia passiva ut sit ens in actu (O. 8, III), altera vero quasi ens in actu ; plane non video quomodo dubium sit in sententia S. Thomæ materiam primam non *realiter* sed ratione solummodo a forma substantiali differre.

Præterea in *Summa Theologica*, P. I, Qu. III, Artic. II, ad 3, hanc inter materiam et formam statuit differentiam, quæ si realis non sit, est omnino inintelligibilis et absurda « *Formæ* (*substantiales*) quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per *materiam*, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans ; *forma* vero quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. » — Similia passim occurrunt in eodem Opere, in *Summa Contra Gentiles*, in *Quæstionibus disputatis*, in *Commentariis* super Libros *Sententiarum*, etc.

Denique, ne nimius sim in citationibus, exscribo quæ disserit S. Thomas in Opusculo *de Principiis naturæ* ad fratrem Sylvestrum. « Materia *per se* differt a forma et privatione secundum rationem (*id est rationem definitivam, seu definitionem*). Materia enim est id in quo intelligitur forma et privatio, sicut in cupro intelligitur forma et infiguratum : quandoque tamen materia denominatur cum privatione, quandoque sine privatione, sicut æs cum fit materia idoli non importat privationem, quia ex hoc quod dico æs, non intelligitur indispositum, sive infiguratum : sed farina cum sit materia respectu panis importat in se privationem formæ panis, quia ex hoc quod dico farina, significatur indispositio, sive inordinatio opposita formæ panis. Et quia in generatione materia sive subjectum permanet, privatio vero non, nec compositum ex materia et privatione, ideo materia quæ non importat privationem, est permanens, quæ autem importat, est transiens.

« Et est sciendum, quod quædam materia habet compositionem formæ sicut æs, cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen æs est compositum ex materia et forma, et ideo æs non dicitur materia prima, quia habet formam. Illa autem materia quæ intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed est subjecta formæ et privationi, dicitur materia prima propter hoc, quod ante ipsam non est materia alia, et hæc etiam dicitur *yle*, hoc est chaos, vel confusio,

græce. Et quia omnis diffinitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima non potest per se diffiniri, nec cognosci, sed per comparationem ad formam, ut dicatur quod illud est materia prima, quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes, sicut æs ad idolum et infiguratum : et hæc dicitur simpliciter prima. Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicujus generis, sicut aqua respectu liquabilium, quæ tamen non est prima simpliciter, quia est composita ex materia et forma, unde habet materiam priorem.

« Et sciendum est quod materia prima, et etiam forma non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ex aliquo ad aliquid. Id autem ex quo est generatio, est materia : id autem ad quod est generatio est forma. Si ergo materia et forma generarentur, materiæ esset materia, et formæ esset forma, et sic in infinitum : unde generatio non est nisi compositi proprie loquendo.

« Sciendum est etiam quod materia prima dicitur una numero in omnibus, sed unum numero dicitur duobus modis, scilicet quod habet unam formam determinatam in numero, sicut Socrates : et hoc modo materia prima non dicitur una numero, cum in se non habeat aliquam formam. Dicitur etiam aliquid unum numero, quia est sine dispositionibus quæ faciunt differre secundum numerum, et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus, quæ faciunt differre numero, vel a quibus est differentia in numero.

« Sciendum etiam quod licet materia prima non habeat in sua ratione aliquam formam vel privationem, sicut in ratione æris non est figuratum, vel infiguratum, materia tamen nunquam denudatur a forma et privatione. Quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia, per se autem nunquam potest esse : quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non potest esse in actu, cum esse actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia, et ideo quidquid est in actu, non potest dici materia prima.

« Ex dictis ergo patet tria esse principia naturæ, scilicet materiam, formam et privationem : sed non sunt hæc sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum, sicut cuprum, quod est in potentia ad idolum, non facit se idolum, sed indiget operante ad hoc quod forma idoli exeat de potentia in actum. Forma

etiam non potest se extrahere de potentia in actum, et loquor de forma generati, quam dicimus esse terminum generationis. Forma enim non est nisi in facto esse, quod autem operatur est in fieri, dum res fit. Oportet ergo præter materiam et formam aliquid principium esse quod agat, et hoc dicitur causa efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus. » — Hucusque S. Thomas.

IV. Nota. **Solvuntur difficultates.** Hæc mihi manifesta sunt, et talia ut de mente S. Thomæ dubitari minime possit; attamen audiendus est clarissimus Adversarius.

Objectio prima. « Advertimus: 1° distinctionem realem inter materiam et formam corporalem, quæ proinde sint tantum partes substantiæ, nulla ratione suaderi posse, ac manifeste pugnare, si rite superius sumus argumentati, cum certis principiis rationis; ipsumque S. Thomam docuisse distinctionem entis in substantiam et accidens esse adæquatam. Atqui probabile ne est doctrinam hujusmodi quæ manifeste pugnet cum ratione, ab Angelico Doctore fuisse propugnatam? » — Loc. sup. cit.

Resp. Quæ contra systema scholasticum urget Auctor, Thesi XX, P. II, minime demonstrant, meo saltem judicio, illud systema manifeste pugnare cum certis principiis rationis, sed solummodo ab ipsomet egregio nostro adversario non fuisse plane perceptum. Etenim S. Thomas, et cum ipso Scholastici, sic dicebant formam et materiam esse partes *substantiæ* corporeæ, ut utraque tamen haberetur ab ipsis ut *substantia* quædam, sed incompleta tum in ratione speciei, tum in ratione substantialitatis (O. 27, III et IV), ut ex verbis supra relatis S. Thomæ ex VIII *Metaphysicorum* manifestum est. Hanc distinctionem quia non animadvertit Palmieri, repugnantiam manifestam concludit ubi repugnantia nulla est: siquidem nedum non repugnat, sed absolute est admittenda distinctio substantiarum in completas et in incompletas. — Exinde etiam patet, adæquatam utique a S. Thoma haberi divisionem supremam entis in *substantiam* et *accidens*, quin tamen id impediat quominus substantia subdividatur in incompletam et in completam, et inter substantias incompletas recenseantur materia et forma.

Objectio altera. Unum ex principiis D. Thomæ est *Formam non fieri, sed fieri totum.* Hoc autem principium clarissimum est et certissimum, si forma non distinguitur realiter a materia et est ejus modus: at si realem distinctionem statuis, vix intelligi potest.

Resp. Nego *minorem.* Auctor citatus ut suum probet assertum, sese remittit ad ea quæ docet in Ontologia, Cap. II *de Accidente,* IV, 4°, ubi super illud dictum, *Accidens non fit, sed per ipsum fit subjectum tale,* animadvertit quod « si accidens est ens distinctum a substantia, utrumque oportet esse nimirum et ipsum fieri, et per ipsum fieri subjectum tale ». Ad hæc respondeo *accidens* fieri revera sed eo modo quo habet esse; non habet autem *proprie* esse in se, sed in altero subsistit. Non igitur accidens potest per se proprie fieri, sed fit in alio. Quæ omnia docet S. Thomas, P. I, Qu. XLV, Artic. IV, quem citat præcise Adversarius. Ibi quærit Angelicus: *utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium,* et respondet: « Creari est quoddam fieri ut dictum est (*Artic. præced.*). Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit *esse.* Quod quidem convenit proprie *subsistentibus,* sive sint *simplicia,* sicut substantiæ separatæ, sive sint *composita,* sicut substantiæ materiales. (*Quæ si revera sunt compositæ* physice in ratione substantialitatis, *revera habent partes hoc est* materiam et formam, *inter se realiter distinctas.*) Illi enim proprie convenit esse quod habet *esse,* et quod est *subsistens in suo esse.* Formæ autem et accidentia, et alia hujusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint (*subsistentia*), sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subjectum est album. Unde secundum Philosophum, *accidens magis proprie dicitur entis quam ens.* Sicut igitur accidentia et formæ et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coëxistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia. » — Comparat ergo in hoc articulo S. Thomas formam non subsistentem et accidens: quæ comparatio inutilis prorsus foret, si *forma* esset *modus materiæ,* seu accidens. — Præterea sicut ex eo quod *accidens* non fit, sed fit subjectum, non sequitur quod neque per se neque juxta S. Thomam accidens realiter non distinguatur a subjecto, ita non sequitur ullo modo quod si forma *non subsistens* non fit sed fit compositum, forma non realiter distinguatur a materia.

Objectio tertia. Alterum principium S. Thomæ est: *Formam educi de potentia materiæ.* Atqui et hoc secundum principium

intelligi vix potest statuta distinctione reali inter materiam et formam. — *Ib.*

Resp. Iterum nego *minorem*, nec in thesi præcedenti (XX) ad quam sese remittit Auctor est, meo judicio, aliquid quo *minor* ista probetur. Legantur ea quæ supra transcripsi ex Opusculo, *de Principiis naturæ.*

Objectio quarta. Tertium principium S. Thomæ est : *materiam non posse esse sine ulla forma :* quod quidem « *nulla prorsus ratione suaderi potest*, statuta ea distinctione reali. Quæcumque enim res quæ est ab alia distincta, habet entitatem propriam distinctam ab aliis ; hujusmodi vero res, etsi naruraliter dependeat ab alio quoad existendum, potest a Deo conservari sine illo, ut manifestum est in accidentibus eucharisticis ». — *Ib.*

Resp. Ut egregius adversarius sibi persuadeat per hanc suam tertiam rationem non probari id quod suscipit probandum, animadverto a S. Thoma, P. I, Qu. LXVI, Art. I, eamdem sibi proponi objectionem solvendam. « Materia, inquit adversarius S. Thomæ, potior est accidente : quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subjecto, ut patet in Sacramento altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma. » — En responsio Angelici : « Ad *tertium* dicendum quod accidens cum sit forma, est actus quidam; materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat esse in actu materiæ sine forma, quam accidenti sine subjecto. » — Cf. etiam *corpus* ejusdem Articuli. — Sed præterea Auctor citatus confundit substantias *incompletas* in ratione substantialitatis ; ut sunt *materia prima* et *forma* non subsistens, et substantias *completas*. Hinc æquivocatio qua laborat universa argumentatio sua contra materiam primam et formas substantiales Scholasticorum.

Objectio quinta. Quartum principium S. Thomæ est : « Formam induci actione physica, quæ in motu est sita, formamque inductam esse terminum motus alterationis. Ita docet Opusc. *de Natura materiæ*, C. I ». Porro hoc « quartum principium excludit productionem novæ realitatis, quæ sit forma substantialis ; nam motu non gignitur ulla realitas, sed modus tantum subjecti quod alio modo disponitur : scilicet immediate producitur motus, cujus quies vel terminus esse nequit nisi modus se habendi subjecti motus ».

Resp. **Opusculum citatum *de Natura materiæ* est inter Opus**cula dubia S. Thomæ. Sed dolendum est quod Auctor non animadvertit quæ in eodem capite primo leguntur : « Forma autem substantialis omnem quantitatem præcedit ; actio autem generantis in productione formæ substantialis est alteratio, cujus terminus est *spoliatio materiæ a forma priori*, et inductio novæ formæ ; et sic corruptio unius est generatio alterius. Quoniam ergo alteratio est actio physica, actio autem physica per instrumentum corporeum perficitur, ut dictum est, et omnis talis actio per motum exercetur ; ideo alteratio cujus terminus est generatio, requirit subjectum actu existens ut mobile grave vel leve : alteratio autem motus est. « (Ed. P. fol. 209.) En quo sensu dicitur formam induci actione physica, *quæ in motu sita est:* qui sensus nihil Adversario nostro suffragatur, sed aperte contradicit.

Videat ergo egregius noster Adversarius impossibile esse in hac quæstione dubitare de mente S. Thomæ. Sequatur igitur sententiam contrariam S. Thomæ, si illi magis arrideat : nam libertas opinandi in his quæ sunt opinabilia laudabilis est : sed quæ Auctores indubie docent, ipsis indubie tribuenda sunt. — De systemate Scholastico, deque S. Thomæ doctrina quoad materiam et formam videsis opusculum, post primam et alteram editionem Summæ Philosophicæ, a nobis editum : *De mente Concilii Viennensis*, etc.

ARTICULUS QUARTUS

(19)

De principio individuationis.

I. Quæstio. Egimus in Ontologia (13 et 14) de unitate et de multitudine. Hanc autem unitatem simul et multitudinem existere in rerum natura, unusquisque per se videt : existit enim *individuum*, existit multitudo individuorum. Sed nota quod quædam ita sunt multa, ut tamen in aliqua unitate conveniant ; sicut *multa* sunt individua humana, et tamen conveniunt in *una* natura humana, quam universalem esse et in illis omnibus realiter existere probavimus (O. 6, III). Unde dicimus humana individua differre ab invicem *numero*, non autem differre *specie*. Quo posito, quærimus undenam in rebus distinctio *pure* numerica ?

II. Prænotamen primum. Substantiæ trifariam dividuntur ;

aliæ enim carent omni materia, ut Deus, angeli; aliæ vero in se materia carent, sed materiæ uniri possunt, ut animæ humanæ; aliæ denique sunt quarum *essentia* habet materiam conjunctam, ut *homo* compositus ex anima et corpore, *brutum*, resque omnes corporeæ. De primis substantiis quæstio nulla est: cum enim in ipsis non sit nisi forma simplex, non aliunde potest desumi unitas *numerica*, qua ab aliis distinguantur, quam ab ipsamet forma, quia præter formam non habent aliud reale principium sibi adnexum.

III. Prænotamen alterum. Igitur tota quæstio est de rebus quæ materiam habent adnexam in propria natura. Sed animadverte in hujuscemodi rebus intelligi duo distincta principia, scilicet principium per quod in natura specifica conveniunt, et principium per quod solum *numerice* differunt: nam si conveniunt in *specie* et differunt *solo* numero, necesse est ut utrumque principium in ipsis reperiatur.

IV. Principium individuationis, seu unitatis pure numericæ recte statui potest materia quoad res quæ forma et materia constant. Ad hanc conclusionen probandam tria expendam: 1^{m} individuum in genere; 2^{m} individuum quod est homo; 3^{m} individuum quod est substantia quæcumque homine inferior.

Individuum in genere. Existentia rerum essentias non mutat, et ideo essentiæ ut essentiæ tales sunt in ordine existentiæ quales in ordine possibilitatis: unde quæstionem de principio individuationis pure numericæ non solvunt qui illud principium dicunt realem existentiam, siquidem sicut individua dantur realia solo numero distincta, ita et possibilia individua solo numero distincta concipiuntur. Age: individuum habet realiter elementum specificum, per quod cum aliis individuis ejusdem speciei convenit, et quod nos *formam* vocamus; sed insuper individuum differt numero ab eisdem individuis. Undenam hujusmodi distinctio? Procul dubio vel a *forma* ipsa, vel ab alio principio intrinseco et reali, quia realis et intrinseca est distinctio. Atqui non a forma ipsa, quia est elementum *unitatis* specificæ, et consequenter indistinctionis. Ergo ab alio principio. Sed quæstio nostra versatur circa res constantes ex materia affecta determinata quantitate et elemento actuali per quod res ipsæ habent unitatem cum ceteris *ejusdem* speciei. Igitur si non ab hoc elemento specifico desumitur individuatio et distinctio pure numerica, sequitur quod proveniat ex elemento materiali per quantitatem determinatam definito.

Individuum quod est homo. Quæ ratiocinatio clarius etiam elucescit si ad individuum humanum attendamus. Sicut homo in sua essentia constat ex anima et corpore, ita homo individuus constat in sua essentia individuali ex *hac* anima et ex *hoc* corpore. Corpus autem humanum speciem sortitur ab anima, quia corpus nostrum non dicitur humanum nisi quia animæ humanæ est unitum. Atqui corpus quid animæ confert? Videamus. Anima sive abstracte sive concrete sumatur non est *homo*, non est *hic* homo. At anima dat *esse* humanum quo habetur homo, quo habetur *hic* homo. Si igitur anima ex se præcise constituit unitatem et distinctionem *numericam* hujus hominis, sicut constituit unitatem specificam; sequitur quod *esse* individuum completum hujus hominis sit *esse* individuum completum ipsius animæ, et consequenter quod corpus in homine nonnisi accidens sit ipsius individui: nempe revera haberentur in hac hypothesi duo vera et realia individua, anima scilicet et corpus, et duæ personalitates, seu una persona et unum suppositum (O. 29, II). Quod est absurdum. Igitur dicendum est quod in homine principium specificationis sit anima rationalis et quod principium individuationis sit a materia quæ est alterum elementum essentiale hominis. In hoc autem differt individuum abstracte sumptum ab individuo concrete accepto, quod primum dicit corpus sed non *quale*, alterum vero dicit corpus et *quale*, hoc est definitum determinata seu signata quantitate. Hæc igitur materia *signata* est principium unitatis et distinctionis pure mumericæ.

Alia individua materialia. Sumatur exemplum ab aliqua re corporea, puta *auro* A. In hoc toto quantitativo habetur *unica* essentia specifica, nempe *auri*, et habetur etiam unitas numerica. Si autem *totum* istud dividatur, habetur eo ipso multiplicatio *numerica*, sed nullo modo multiplicatio specifica, quia quælibet pars *auri* est *aurum* sicut et totum. Sed præfata divisio non habetur nisi ratione determinatæ quantitatis, quæ est in auro. Nonnisi ergo ratione quantitatis partes auri dividuntur et constituuntur numerice distinctæ inter se et a *toto*. Consequenter essentia specifica auri fit *individua*, seu numerice solum distincta ab aliis individuis ejusdem speciei, ratione quantitatis determinatæ, seu, ut

S. Thomas loquitur, ratione materiæ signatæ quantitate seu subjectæ determinatis dimensionibus.

Hæc sunt quæ in hac solvenda quæstione, quæ Bossuetio visa est insolubilis, mihi si non omnino clara, saltem minus obscura videntur. Alii aliter sentiunt, et unusquisque in suo sensu abundet. Illud tantum noto, hanc S. Thomæ doctrinam nonnisi insipienter a nonnullis traductam esse ut erroneam vel ridiculam, cum contra non pueriliter sed serio, ut par est, considerata, si non demonstrativa, saltem maxime probabilis videatur. — Cf. S. Thomas Opusc. *de Ente et Essentia* cum *Commentar*. Cardinalis Cajetani; Opusc. *de Principio individuationis*; Lect. VIII in V *Metaphysicorum*; II, *Contra Gentiles*, Cap. XCIII; P. I. Qu. L. Artic. IV. etc.

LIBER TERTIUS

DE NATURÆ LEGIBUS

Prologus. Tertio denique loco de legibus, quibus mundana natura corporea disponitur, dirigitur et ordinatur in finem, disserere debemus. Ad quod perficiendum duo necessaria sunt : 1° nempe, *expendere leges mundanas ; 2° asserere possibilitatem in Deo derogandi hujusmodi legibus.*

CAPUT PRIMUM

DE NATURÆ LEGIBUS IN SE SPECTATIS

Prologus. Quoad naturæ leges in se spectatas, præmittendæ sunt notiones quædam ad leges ipsas spectantes, deinde edisserendum de existentia ac natura earumdem legum.

ARTICULUS PRIMUS

(20)

Prænotiones quædam.

I. Naturæ notio. Naturæ nomen non eodem sensu semper assumitur. Quandoque enim idem est quod *essentia* : et hoc sensu de *natura* egimus in Ontologia ; aliquando vero accipitur pro substantia creata prout viribus idoneis ad exercendas proprias operationes instruitur. In hoc sensu sumimus impræsentiarum *naturam*. Quod si non una vel altera in individuo, sed complexus omnium substantiarum in ordine ad totum mundum quem componunt consideretur, tunc habetur *natura* universa creata, quæ propterea non incongrue definitur : *complexus omnium substantiarum creatarum, quatenus vim habent determinatos effectus producendi.*

II. Naturæ leges. Atqui, ut experientia quodiana docemur, substantiæ creatæ (non loquimur impræsentiarum de

naturis libertate præditis) sibi relictæ, semper, constanter, universaliter eodem modo agunt. *Principium quo constanter et uniformiter explicantur vires in substantiis corporeis, in similibus rerum adjunctis*, dicitur *lex naturæ*.

III. Ordo naturæ. Sicut autem unaquælibet substantia agit propter aliquem finem proprium qui est ejus perfectio (O. 51, II). ita omnes substantiæ mundanæ conspirant, ut ita dicam, in unum finem communem, in qua conspiratione pulchritudo ipsius mundi consistit. Modus agendi constans peculiaris substantiæ in ordine ad proprium finem, dicitur *ordo* naturæ *peculiaris; modus* autem *omnium substantiarum per fines sibi proprios conspirantium in finem communem*, dicitur *ordo universalis* naturæ.

IV. Naturæ cursus. Denique nomine *cursus naturæ* significatur *jugis consecutio effectuum qui a creaturarum viribus producuntur*. Hinc dicimus quod aqua juxta *cursum naturæ*, seu juxta modum agendi invariabilem, æquilibrium consequitur.

ARTICULUS SECUNDUS

(21)

De existentia et natura legum mundanarum.

I. Existunt leges naturæ. Probatur. Leges naturæ consistunt in constanti atque uniformi explicatione virium substantiarum creatarum, quando in similibus circumstantiis constituuntur. Atqui ita revera se habent vires omnium creatarum substantiarum. Ergo in rebus creatis revera existunt leges naturæ. — *Major* est ipsa definitio legum naturalium; *minor* experientia quotidiana constat, imo in ipsa fundatur universa *physica experimentalis*. Illam autem pulchre amplificat S. Augustinus, *de Genesi ad litteram*, Lib. IX, Cap. XVII, n. 32, per hæc verba : « Omnis iste naturæ usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitæ qui creatura est, habet quosdam appetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala voluntas non possit excedere. Et elementa mundi hujus corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum, omnia quæ gignuntur suo quoque tempore exortus processusque sumunt, finesque et decessiones sui cujusque generis. Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus. »

II. In rebus mundanis existit ordo. Ordo enim est conspiratio omnium rerum mundanarum in finem aliquem communem. Hanc autem conspirationem in rebus mundanis revera dari manifestum est ex facto ipso, et etiam *a priori*, ex eo nempe quod res mundanæ ordinantur a Deo tanquam media ad finem tum proprium tum communem (8, II et seqq.).

III. Attamen ordo rebus mundanis actualiter præfixus, non est ipsis rebus essentialis et necessarius, sed contingens et prorsus accidentalis. Probatur. Ordo mundanus ex tribus potissimum exurgit : 1° ex rerum multitudine et diversitate ; — 2° ex earumdem rerum dispositione, seu juxtapositione ; — 3° ex effectibus quibus veluti partialibus finibus sibi propriis res omnes in finem universalem conspirant. Atqui ex nullo ex assignatis capitibus ordo mundanus est rebus ipsis essentialis et necessarius. Ergo ordo rebus mundanis actualiter præfixus non est ipsis rebus essentialis et necessarius, sed contingens et prorsus accidentalis.— *Major* certa est ; probatur *minor* per partes.

Non ex rerum multitudine et diversitate. Et revera nemo sanus dixerit quod mundo ita sit essentialis actualis multitudo sive numerica sive specifica entium quæ existunt, ut si periret modo aliqua species, puta plantarum, vel brutorum (sicut reapse nonnullas species defecisse geologia demonstrat), atque novæ species a Deo crearentur, eo ipso aut mundus periret aut inordinatus evaderet.

Non ex actuali rerum dispositione vel juxtapositione. Nam risu procul dubio exciperetur qui serio contenderet esse mundo essentiale quod sol et luna sint in tali determinata distantia a terra, et quod terra circa solem, vel luna circa terram moveatur, et quod mare occupet tam magna spatia, et quod tempestates eo modo, ut nunc accidit, sibi succedant, et alia hujusmodi sexcenta, quæ aliter quam sunt poterant a Deo et creari et ordinari.

Non ex causalitate rerum mundanarum. Etenim nil prohibet quominus res aliqua ab actu exercendo quacumque de causa prohibeatur, quin tamen in hoc peculiari casu naturam propriam amittat ; esto enim virtus sit proprietas inhæ-

rens naturæ a qua dimanat; tamen aliud est *virtus*, aliud virtutis *exercitium;* illa necessaria rei, hoc autem contingens; sicut in viventibus præcipue est manifestum, quorum actiones non semper actu sunt.

CAPUT SECUNDUM

DE DEROGATIONE LEGIBUS MUNDANIS

Prologus. Considerationem legum mundanarum sequitur tractatus de derogatione eisdem legibus, seu de miraculis. Circa quæ dicendum est : 1° *de natura miraculorum;* 2° *de miraculorum possibilitate;* 3° *de mesmerismo seu magnetismo animali ;* 4° *de falsitate hujus doctrinæ ;* 5° *de criteriis quibus vera miracula a falsis discernuntur.*

ARTICULUS PRIMUS

(22)

De natura miraculi.

I. Miraculi notio etymologica. Miraculi nomen ab admiratione sumitur. Admiratio autem in nobis consurgit cum effectus inopinatus manifestatur cujus causa ignoratur. Quæ causa aliquando omnibus, aliquando aliquibus ignota est. Hinc aliquid est *mirum* uni, quod non est mirum alteri. Miraculum autem dicitur non ab admiratione relativa, sed communi, quasi scilicet *admiratione plenum.* Hæc rectissime Angelicus P. I, Qu. CV, Artic. VII, et in ejus sententiam omnes concedunt.

II. Miraculi definitio. Miraculum est effectus cujus causa est omnibus occulta, seu occulta simpliciter, quia nempe vires totius naturæ creatæ excedit; et ideo habet Deum auctorem, qui solus potens est mutare naturæ cursum, ut argumentatur S. Thomas II, Dist. XVIII, Qu. I, Artic. III. Unde recte miraculum definiri potest : *Id quod divinitus fit præter ordinem communiter servatum in rebus*, seu, *Id quod a Deo fit præter causas nobis notas.* — Utraque definitio est S. Thomæ III *Contra Gentiles*, Cap. CI, Qu. CV, Artic. VII.

III. Variæ denominationes miraculi. In miraculo igitur duo præcipue possunt considerari, nempe *effectus* productus a virtute excedente vires naturæ, et *finis* ad quem miraculum ordinatur, scilicet *manifestatio rei supernaturalis.* — In primo casu miraculum dicitur etiam *virtus*, in altero dicitur *signum*, et propter sui excellentiam dicitur *portentum*, et vocatur etiam *prodigium* quasi procul aliquid ostendens. Cf. S. AUGUST. *de Civitate Dei*, Lib. XXI, Cap. VIII, et S. THOMAS, II-II. Qu. CLXXVIII. Artic. I. ad 3.

IV. Conditiones requisitæ ad rationem miraculi. Ex tradita miraculi notione colligitur a S. Thoma P. I, Qu. CV, Artic. VII, ad 2 et Artic. VIII, tres conditiones requiri ad rationem miraculi : — 1ª quod miraculum sit quid arduum, non ex parte Dei a quo fit, neque propter dignitatem rei in qua fit, sed ex eo quod vires naturæ excedit vel propter substantiam facti, vel propter subjectum, vel propter modum seu ordinem faciendi, ut paulo infra dicam; — 2ª quod sit quid *insolitum*, non quia non frequenter fieri possit, sed quia opponitur *consueto* ordini rerum; — 3ª quod sit *supra spem ipsam naturæ*, hoc sensu nempe quod natura nullam potentiam habeat ad illud, præter potentiam obedientialem (O. 8, IV) qua omnis creatura a nutu Creatoris pendet.

V. Miraculum ut est præter vel contra ordinem naturæ. Hæc distinctio maximi momenti est in quæstione de miraculis. Procul dubio quoties miraculum habetur, ponitur aliquod factum quod est *præter* ordinem communiter servatum in rebus, imo etiam *contra* ordinem alicujus causæ *particularis;* ut quod aqua maris dividatur et stet hinc et inde veluti murus sine fluxu, est *præter* ordinem servatum in rebus naturalibus et *contra* ordinem ipsius aquæ. At ordines isti peculiares causarum particularium subordinantur ordini universali providentiæ Dei, qui quidem ordo est manifestatio suæ bonitatis et revelatio suæ gloriæ (8, II et seqq.). Atqui Deus non potest negare seipsum, ut verbis utar Apostoli, seu non potest aliquid agere quod deroget suæ bonitati, quod suæ gloriæ contrarietur. Ergo miraculum quod diximus esse præter ordinem communiter servatum in rebus, et contra ordinem particularem et immediatum alicujus causæ secundæ, non est nec esse potest, *præter* vel *contra ordinem universalem* divinæ Providentiæ, sed omnino secundum ipsum. — Et hæc cautissime nota.

VI. Miraculorum divisio, seu gradus. Non respectu divinæ

infinitæ potentiæ miraculum dicitur, sed respectu potentiæ naturæ creatæ, quam miraculum excedit. Aliquid autem excedere potentiam naturæ creatæ tripliciter contingit, vel quoad *substantiam facti*, vel quoad *subjectum*, vel quoad *modum*. Triplex igitur est genus seu gradus miraculorum.

Quoad substantiam facti miracula illa dicuntur quæ sunt omnino *supra* naturam seu quæ tota vis naturæ nullo modo potest efficere; cujusmodi sunt duo corpora esse *simul* in eodem loco, corpus hominis glorificari, solem retrocedere, aliaque id genus, quæ ideo miracula dicuntur *primi ordinis* et supra omnem naturam.

Quoad subjectum miracula dicuntur effectus illi quos in se sumptos vires naturæ efficere queunt, at non in determinato subjecto in quo revera efficiuntur. Natura quidem dat vitam sed non cadaveri, dat visum sed non cæco nato organis destituto. Hinc resuscitatio mortui, visio data cæco nato, revera sunt miracula ratione subjecti; quæ ideo dicuntur *præter* naturam, et *secundum ordinem* obtinent in miraculorum gradibus.

Quoad modum vel *ordinem* miraculum dicitur effectus, quem utique tum quoad sui substantiam, tum quoad subjectum natura potest efficere, at non eo modo et ordine quo habetur per miraculosum interventum. Hinc natura sanat a febri, sed quod infirmus subito a febri sanetur et convalescat, hoc est etiam *præter* naturam et miraculosum, quamvis in ordine miraculorum *ultimum* gradum teneat.

VII. Nota. Alia miraculorum divisio. Supradicta miraculorum divisio traditur a S. Thoma P. I, Qu. CV, Artic. VIII, et *Contra Gentiles*, Lib. III, Cap. CI. In secundo vero *Sententiarum*, Dist. XVIII, Qu. I, Artic. III, dividit etiam miracula in *supra naturam* (scilicet quantum ad *substantiam facti*), *præter naturam* (id est, quantum ad *modum* seu *ordinem faciendi*) et *contra naturam* (nempe, quantum ad *subjectum*). De miraculis *supra* et *præter naturam* dictum est numero præcedenti. Miraculum autem *contra naturam* (*supra*, n. V) ita S. Doctor describit : « Contra naturam dicitur fieri, quando in re est aliquid contrarium ei quod fit, sicut si grave sursum moveretur, et quod virgo peperit, vel aliquid hujusmodi, ita quod miraculose sequatur actus manente contraria natura, quæ scilicet est principium contrarii actus. » Verum, ut quisque per se videt, hoc genus miraculorum pertinet ad miracula *quoad subjectum*. Hæc igitur divisio eadem est ac præcedens, verbis diversis enuntiata.

ARTICULUS SECUNDUS

(23)

De possibilitate miraculi.

I. Quæstionis natura. Cum miraculum sit effectus divinæ virtutis præter ordinem communiter servatum in rebus, quærere utrum miracula sint possibilia idem est ac quærere utrum Deus possit derogare illi ordini, seu peculiaribus legibus creaturarum, contra, vel supra, vel præter illas leges agendo. Nota autem quæstionem esse exclusive de possibilitate : nam utrum miraculum verificetur in aliquo determinato casu, *a posteriori* per alia criteria judicandum est, quemadmodum cetera facta judicantur. Quæstio igitur nostra *juris* tota est, sed nihil impedit quominus facta ipsa in firmando jure possint, si quæ sint, afferri.

II. Adversariorum sententiæ. Atheistæ qui Deum negant, atque pantheistæ et emanatistæ, qui vel Deum cum mundo identificant, vel mundum dicunt explicationem seu emanationem necessariam divinæ substantiæ, negant consequenter miraculum ejusque possibilitatem. Præfatis accedunt vel maxime deistæ, qui etsi Deum verbis admittant, re tamen tollunt, quia Deo denegant providentiam rerum creatarum. Denique positivistæ nostræ ætatis a miraculis abhorrent, et proclamant de ipso mundo nesciri utrum sit a se vel ab alio, æternus vel temporaneus, finitus vel infinitus, animatus vel inanimatus : seu, ut ait Littré in suo Opere *la Science au point de vue philosophique*, p. 498, *Philosophia positivista athea non est, nec tamen ipsa est theista*. Contra quos sit conclusio :

III. Miracula sunt possibilia. Probatur. Ordo mundi contingens est (21, III). Ergo constituitur legibus libere a Deo præfixis. Atqui legibus a se libere constitutis potest Deus sua sapienti et omnipotenti voluntate derogare : in qua derogatione miraculum consistit. Ergo Deus miracula patrare potest. — Prima *consequentia* manifesta est. — Declaratur *minor* : « Ita enim certas temporum leges generibus qualitatibusque rerum in manifestum ex abdito producendis attribuit, ut ejus voluntas sit super omnia. Potentia quippe sua numeros creaturæ dedit, non ipsam potentiam eisdem numeris alligavit. Nam spiritus ejus ita faciendo mundo

superferebatur, ut et facto superferatur, non corporalibus locis, sed excellentia potestatis. » Hæc non minus eloquenter quam vere S. Augustinus, Lib. VI, *de Genesi ad litteram*, Cap. XIII, n. 23. Et S. Thomas eodem ratiocinio utens scribit: « Ordini secundarum causarum ipse (*Deus*) non est subjectus; sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis (9, VIII) : potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest præter hunc ordinem institutum agere cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt. » Hæc P. I, Qu. CV, Artic. VI; eamdem thesim fusiori calamo probat III, *Contra Gentiles*, Cap. XCVIII.

IV. NOTA I. **Sensus communis hominum et historia in ordine ad miracula.** Consensus humani generis in adserenda possibilitate miraculorum tam universalis est, tam manifestus, ut neque adversarii ipsi ausi sint ipsum inficiari; unde cum *factum* negare non possint, falsitatis ortæ ex præjudiciis vel superstitionibus accusant. Quasi nempe ipsi soli videant, ceteri vero homines veluti pecora stupidi sint. — Sensui omnium hominum communi fundato in verissima Dei notitia suffragatur historia, cujus veracitati si hac in re detrahatur, nescio utrum vel una veritas historica indubia consistat. Prætereo miracula quæ in sancto Jesu Christi Evangelio et in aliis S. Scripturæ Libris leguntur, quæ quanto magis adversarii ea elevare moliuntur, tanto majori evidentia clarescunt, et sisto in historia simpliciter humana. Legatur, ut auctores alios silentio premam, S. Augustinus in Lib. XXII, *de Civitate Dei*, Cap. VIII. Ibi sanctissimus, doctissimus ac perspicacissimus Præsul plura miracula describit, de cæco illuminato ad reliquias tunc temporis repertas SS. Gervasii et Protasii, de quodam Innocentio Exadvocato vicario præfecturæ a pessima fistula repente sanato ad preces Sanctorum Virorum, de duobus fratribus, qui horribiliter quatiebantur *tremore membrorum*, et qui ad *loci Sancti cancellos, ubi Martyrium erat*, orantes, continuo in pristinam sanitatem sunt restituti. De his aliisque factis ibidem descriptis. Augustinus ipse testis erat, non auritus solum sed oculatus, et facta erant publica, quorum universæ civitates Mediolanensis, Carthaginensis, Hipponensis, aliæque poterant et certiores reddi, et revera certiores factæ sunt. Aut igitur veritas historiæ omnino negetur, aut miracula facta, quæ mirifice confirmant eorum possibilitatem, acceptentur ut facta quædam historiæ maxime evidentia.

V. NOTA II. **Solvuntur difficultates.** — *Objectio prima* Leges mundanæ sunt ab intellectu divino. Atqui quod est ab intellectu divino est necessarium et immutabile. Ergo leges mundanæ sunt immutabiles et necessariæ : proindeque miraculum non est possibile. Ita Spinoza.

Resp. Nego *minorem* in sensu absoluto acceptam. — Intellectus enim divinus intelligit et concipit res omnes secundum earum naturam, quæ ab ipsa divina essentia illis derivatur (O, 11, IX). Natura autem *ordinis* mundani est quod sit in seipso contingens et mutabilis. Ergo ut contingens et mutabilis concipitur essentialiter et immutabiliter in essentia divina a divino intellectu. Si secus esset, Dei intellectus errori esset obnoxius.

Objectio secunda. Ordo est bonum universi. Atqui Deus non potest facere contra bonum universi. Ergo non potest Deus per miraculum agere contra ordinem universi.

Resp. Distinguo *majorem :* Ordo est bonum universi contingens et accidentale, *concedo ;* essentiale et necessarium, *subdistinguo ;* si agatur de ordine universali, prouti importat manifestationem divinæ bonitatis et revelationem divinæ gloriæ, *concedo ;* de ordine particulari, *nego*. Et contradistinguo *minorem :* Deus non potest facere contra bonum universi particulare, *nego ;* contra bonum universale, hoc est contra manifestationem divinæ bonitatis et revelationem divinæ gloriæ, *concedo*. — Ratio harum distinctionum explicata manet ex iis quæ supra in articulo primo hujus Capitis, n. V, notata sunt.

Objectio tertia. Ordo naturæ est sicut ordo justitiæ. Sed Deus nihil potest contra ordinem justitiæ. Ergo nihil potest contra ordinem naturæ.

Resp. Distinguo paritatem *majoris :* Ordo universalis naturæ ad Deum est sicut ordo justitiæ, *concedo ;* ordo particularis unius creaturæ ad aliam, vel omnium creaturarum inter se, *nego*. — Ordo justitiæ est secundum relationem ad causam primam, quæ est regula omnis justitiæ. Et ideo præter hunc ordinem nihil Deus facere potest, quia non potest contra seipsum agere. At cursus naturæ est secundum ordinem unius creaturæ ad aliam, vel omnium creaturarum inter se : et ideo præter vel etiam contra cursum naturæ Deus

facere potest. — Cf. quæ diximus articulo primo, supra citato, in resp. ad 2: et S. Th. P. I, Qu. CV, Art. VI, ad 2, et *de Potentia*, Qu. VI, Art. I, ad 3.

Objectio quarta. Totus naturæ cursus a divina sapientia est, sicut opus artis ab artifice. Atqui nihil, nisi erronee, artifex moliri potest contra artem suam. Ergo neque Deus contra naturæ cursum.

Resp. Nego *consequens et consequentiam.* Ars enim divina non totam seipsam explicat in creaturarum productione, ut contra optimismum Leibnitzii probavimus (9, VIII); et ideo secundum artem suam potest alio modo aliquid operari quam habeat cursus naturæ. Unde non sequitur quod si potest facere contra cursum naturæ, possit facere contra artem suam; nam et homo artifex potest aliud artefactum facere per suam artem contrario modo quam prius fecit. — Qu. et artic. citat., *de Potentia,* ad 12.

Objectio quinta. Sicut ratio humana a Deo est, ita et ordo naturæ. Atqui Deus non potest agere contra ordinem rationis, ergo neque contra ordinem naturæ.

Resp. Distinguo *majorem :* Sicut ratio humana a Deo est, ita et ordo naturæ, sed modo diverso, *concedo;* eodem modo, *nego.* Principia rationis sunt veritates necessariæ, ordo autem naturæ est contingens ; illa igitur sunt independentia (O. 11, VIII), iste vero dependens a libera Dei voluntate. Quam quidem differentiam animadvertere debuisset Voltaire qui hujusmodi objectionem declamando exaggerat, quam tamen jam præoccupaverat S. Thomas, Qu. et Artic. cit. *de Potentia*, ad 11.

Objectio sexta. Causa dicit essentialem ordinem ad suum effectum. Non autem Deus rerum naturam mutare potest. Ergo Deus prohibere non potest, quominus causa suum producat effectum.

Resp. Nego *consequentiam* et suppositum adversarii. Supponit enim adversarius quod Deus, prohibendo causas secundas ab actione, mutet aut earum naturam, aut earum ordinem ad effectum. Quod est falsum. Nam licet Deus aliquem effectum producat præter vel contra actionem causæ naturalis, non tamen tollit ordinem causæ ad suum effectum. Unde et in igne fornacis, e. g., in quam tres pueri hebræorum injecti sunt, remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros.

Objectio septima. Cursum naturæ instituit divina voluntas. Est autem divina voluntas immutabilis in suis decretis. Non igitur cursus naturæ mutari potest. Hæc iterum Spinoza et Voltaire.

Resp. Distinguo *majorem :* Instituit divina voluntas libere, *concedo;* necessario, *nego.* Et nego *conseq.* — Deus non necessario sed libere mundum condidit, eique libere ordinem constituit non solum, sed a tota æternitate libere decrevit exceptiones, quæ miracula sunt, faciendas. Ideo nulla mutabilitas in Deo est. « Deus, inquit S. Thomas, non facit contra rationes naturales mutabili voluntate ; nam Deus ab æterno prævidit et voluit facere quod in tempore fecit. Sic ergo instituit naturæ cursum, ut tamen præordinaretur in æterna sua voluntate, quod præter cursum istum quandoque facturus erat. » Qu. et Artic. cit. *de Potentia*, ad 6; et P. I, Qu. CV, Artic. VI, ad 3.

ARTICULUS TERTIUS

(24)

Mesmerismi seu magnetismi animalis descriptio.

I. Scopus magnetismi. Scopus hujus systematis est labefactare veri miraculi existentiam, in medium adductis extraordinariis phænomenis, quæ ope magnetismi obtineri dicuntur.

II. Magnetismi notio. Nomine magnetismi significatur ars obtinendi mira phænomena in homine præsertim, mediis quibusdam adhibitis sive physicis sive moralibus. Magnetismi auctor habetur Mesmer (1733-1815), a quo mesmerismi nomen sumpsit. Systema ipsum magnetismus est dictus, quia Mesmer prius magnetismo utebatur ad phænomena producenda. Quia denique in viventibus sensitivis phænomena illa potissimum excitantur, mesmerismus dictus est magnetismus animalis.

III. Magnetismi species. Pro varietate autem mediorum quibus utitur, magnetismus divisus est in *vulgarem*, *transcendentalem* et *hypnoticum.* — *Vulgaris* media sensibilia adhibet, ut sunt gestus, fixus oculorum, obtutus, attrectatio membrorum, et similia. — *Transcendentalis* qui et *spiritismus* dicitur, mortalium commercium provocat cum spiritibus, sive sint angeli sive defunctorum animæ, quæ aut signis

determinatis evocantur, aut etiam sponte magnetistis transcendentalibus occurrunt. — *Hypnoticus* denique, qui auctorem habet Brasd (1843), est ipse magnetismus vulgaris, cum hoc discrimine quod ad hypnotizandum seu ad somnum magneticum obtinendum pro medio habet fixum oculorum obtutum in aliquod corpus luminosum.

IV. Phænomena magnetismi. Recte phænomena magnetismi in quatuor classes a Card. Gonzalez, *Cosmol.*, Cap. IV, Art. III, distribuuntur, nempe in phænomena *mechanica*, *physiologica*, *cognoscitiva* et *transcendentalia* seu *suprasensibilia*.

Phænomena mechanica sunt : rotationes, attractiones, elevationes, aliique corporum motus.

Phænomena physiologica sunt : 1° *spasmus* seu tremor et convulsio membrorum in persona magnetizata sub influxu magnetizantis ; 2° *dilatatio* et *contractio* pupillæ et nervorum ; 3° *somnus magneticus*, quo magnetizatus cum magnetizante exclusive communicat, eique in omnibus obedit ; 4° *somnambulismus lucidus* in quo magnetizatus miris facultatibus instructus apparet, ut puta, videndi clausis oculis, stomacho, manibus pedibusque.

Phænomena cognitionis sunt vis cognoscendi internas animi affectiones, facultas prædicendi futura contingentia et libera, perscrutandi intimum humani corporis organismum, indigitandi remedia morbis curandis, disserendi de rebus scientificis, loquendi omnes linguas, aliaque hujusmodi mirabilia operandi.

Phænomena transcendentalia, ad quæ præcipue attendit recentior *spiritismus*, sunt illa omnia quæ hucusque descripsimus, obtenta tamen per spirituum evocationem. Hujusmodi spiritus non immediate omnibus sese communicant, sed mediante aliqua persona vivente, quæ propterea *medium* appellatur, medium inquam passivum, quo spiritus veluti mero instrumento utuntur. Habentur in spiritismo apparitiones, cantus, scripturæ, dissertationes scientificæ, quas spiritus ex altera vita mittunt nobis mortalibus.

V. Magnetismi fortuna. Mirum est quot in nostro sæculo; ob animorum levitatem inter cetera famoso, excitaverit turbas hujusmodi aut phantasticum aut diabolicum inventum. Delirabant homines, et non pauci adhuc delirant pro causa magnetismi, seu melius spiritismi (iste enim modo invaluit), scholas aperiunt, experimenta præbent, libros, ephemerides scribunt. Sed ad rem veniendum est.

ARTICULUS QUARTUS

(25)

Critica magnetismi.

I. Animadversio generica in phænomena magnetismi. Phænomena quæ ut a magnetismo obtenta circumferuntur sunt ne vera ac realia ? Non defuere qui ea fraudibus adscriberent callidorum hominum, qui credulitate simplicium vel stultorum abutentes, fabulas proprias venditant; at communius, etsi facta quam plurima magnetismi non admittantur, non omnia tamen negantur, utpote a viris probatissimis testificata. Igitur suppositis ut certis hujusmodi factis, eorum causas inquirimus. Quinque theoriæ in hunc finem in medium afferuntur.

II. Theoria causarum materialium. Sunt qui phænomena magnetismi explicant ope cujusdam fluidi, quod *magneticum* vocant, et illud asserunt voluntati ita subjectum, ut nedum membrorum motui inserviat, sed extra emittatur ac alia corpora invadat : quo fit ut magnetizans personam magnetizandam sibi subjiciat, eosque in ea excitet effectus quos in articulo præcedenti descripsimus. Juxta Tardy de Montravel aliosque, fluidum illud est ignis elementaris qui omnibus corporibus est proprius, essentialiter activus, et in animantibus est fluidum nerveum, in plantis fluidum vegetale, in mineralibus fluidum minerale, ac in hominibus per poros absorbetur. Juxta Ricard, fluidum magneticum est fluidum nerveum quod est forma quædam caloris. Charpignon et Tardel volunt esse fluidum luminosum, ad quod ex eorum sententia revocari possunt ea quæ in physica vocantur imponderabilia. (15, II). Denique Gentil, citatus a Gonzalez, docet fluidum magneticum esse substantiam quamdam universalem, luce, calore et intelligentia præditam, quam Deum dicit.

III. Critica theoriæ causarum materialium. Non immoramur in confutanda absurdissima hypothesi Gentil, quæ, ut quisque per se videt, est vel purus pantheismus, vel absolutus emanatismus. Quoad vero fluidum nerveum, quocumque sensu sumatur, est quid essentialiter materiale. Non igitur admitti potest ab ipso provenire posse phænomena maxime spiritualia et transcendentia potestatem materiæ, qualia sunt somnambulismus lucidus, seu scientia rerum, linguarum,

etc.; nisi omnis conceptus spiritualitatis omnino negetur, et in absurditatem universalis materialismi fiat lapsus.

IV. Theoria imaginationis. Rejecta igitur priori sententia, alii ad causas incorporeas recurrunt; sed in varias etiam abeunt sententias. Quidam enim ponunt causam phænomenorum ipsam imaginationem vehementer excitatam ope apparatus magnetici. Hinc feminæ, in quibus magis excitabile est systema nerveum et imaginatio vividior, magis aptæ habentur ad subeundam actionem magneticam, et eo aptiores quo delicatiores.

V. Critica theoriæ imaginationis. Atqui hæc theoria est revera phantastica, et causas impossibiles assignat. Imprimis enim phantasia præcipue si exaltata est, majorem activitatem in totum organismum infundit : non ergo *catalepsis* seu corporis *immobilitas* ab ipsa repeti potest. Deinde absurdum prorsus est tribuere phantasiæ, hoc est facultati mere sensitivæ et nobis communi cum brutis cognitiones scientificas, linguas, omnino ignotas, perspicientiam secretorum animi et alia hujusmodi. Ac denique quæ phantasiæ vivide occurrunt, de facili memoriæ mandantur, et difficillime conscientiam subterfugiunt; cum tamen adsertores hujus theoriæ fateantur et facto ipso constet, post statum magneticum nihil prorsus in persona magnetizata remanere memoriæ, nihil conscientiæ prioris sui status.

VI. Theoria animismi. In hac theoria in medium adducuntur vires insitæ animæ humanæ, quæ quidem nos latent, nostrisque observationibus sunt imperviæ. Gentil dicit animam nostram substantiam universalem, nempe Deum ipsum. Sed de hoc Auctore jam satis diximus supra, n. III. Morin animæ nostræ tribuit nescio quas vibrationes quas ipsa communicat objectis, a quibus simillimæ vibrationes in animam ipsam remittuntur; atque hac de causa habentur locutiones tabularum, rumores, cantus, aliaque phænomena similia. Loco autem vibrationum, Rogers ponit ab anima nostra effluere materiam subtilissimam, quam *Od* seu etiam fluidum *odylum* vocat; cum autem unus homo proprium *odylum odylo* alterius hominis communicat, habentur phænomena magnetismi.

VII. Critica animismi. Hæc theoria sub alia forma est ipsamet theoria causarum materialium, quam supra, n. III, rejecimus; vibrationes enim et materia illa subtilissima a substantia simplici esse non possunt, multo autem minus esse

possunt a substantia simplici et spirituali, qualis est anima nostra. Deinde gratis et sine ratione, imo contra rationem supponitur animam nostram tanta virtute pollere ad producenda mira illa phænomena magnetismi.

VIII. Theoria spiritista. Sunt alii qui effectus magnetismi *spiritibus* tribuunt. Sed hi etiam bifariam dividuntur, scilicet in *spiritistas* et *spiritualistas*. Spiritistæ *metempsychosim* admittunt, hoc est transitum *animarum humanarum* de uno in aliud corpus, cum mors accidit, ex quibus tamen nonnullæ etiam in aere a quo circumdamur permanent. Hisce animabus tribuunt nobiliora magnetismi phænomena.

IX. Critica theoriæ spiritistæ. Ut quisque per se videt theoria spiritista, qua parte fundatur in hypothesi metempsychoseos, est absurdissima, ut in Psychologia demonstrabitur. Deinde nonnisi arbitrarie ad animas defunctorum fit recursus ad explicanda magnetismi phænomena, quasi nempe ipsæ arbitriis mortalium præsto sint inservire. Insuper mirum prorsus est, quod illæ animæ nonnisi personis determinatis utantur, quæ *medium* dicuntur, ad ea ceteris manifestanda, quæ ab illis manifestari dicuntur. — Adde quod spiritistæ in secreto agunt, et, quod plus est, abhorrent a catholicis sacerdotibus, inficiantur catholica dogmata circa animarum destinationem in altera vita, ut videre est in Ephemeride, cui titulus est *Revue spirite :* quæ omnia satis sunt ut honesti homines a theoria spiritista merito deterreantur.

X. Theoria spiritualista. Statim ac magnetismus vulgari cœpit, viri prudentiores suspicati sunt sub nova forma veterem historiam de interventu spirituum renovari; et quamvis judicium illud prudentiorum risu imprimis fuerit a nonnullis exceptum, postea tamen non pauci ex adversariis ipsis in illud apertissime descenderunt. Et hæc est theoria spiritualista, qua spiritibus seu substantiis separatis, quas angelos vel dæmones appellamus, prodigia magnetismi adscribuntur. Quæ theoria (quoad complexum phænomenorum) verissima est, et omnino tenenda; sed non est intelligendus in hac theoria interventus bonorum, sed malorum spirituum.

XI. Theoria spiritualista vera est. Hæc conclusio ex dictis sequitur. Nam phænomenorum magnetismi, si quæ vera sunt, causa existere debet. Hæc autem causa non est materialis, non est imaginatio, non vires animæ nec aliquid ab anima emissum, non animæ defunctorum. Sunt ergo subs-

tantiæ spirituales separatæ, vel Deus nempe, vel angeli boni vel angeli mali seu dæmones. — Atqui absurdum est et sacrilegum admittere quod Deus vel sui angeli boni, ad hominum arbitrium responsa dent atque prodigia operentur quæ sæpissime passiones pravas vehementer accendunt, vitia et errores fovent ; ut taceam quod homines, qui magnetismo sunt addicti, laude moralitatis atque pietatis non celebrantur. Quæ omnia opus dæmonum aperte manifestant. Fateor aliquando responsa data non esse mendacia sed veritates ; ast imprimis Deus et angeli boni nunquam mendaces sunt ; insuper, ut notat Chrysostomus, *concessum est* (dæmonibus) *interdum vera dicere; ut mendacium suum rara veritate commendent*.

XII. Nota. **Phænomena magnetismi cum miraculis comparata.** Cæterum si phænomena magnetismi cum miraculis comparemus, ea longe inferiora de facili inveniemus, præcipue si de miraculis primi ordinis sermo est. Nihil enim potest magnetismus contra naturæ cursum ; non enim potest facere quod duo corpora sint simul in eodem loco, vel quod mortuus resurgat. Unde quidquid magnetismus moliatur, thesi nostræ de miraculis officere nullatenus potest. — Sed audiatur S. Thomas, qui P. I, Qu. CXIV, Artic. IV, expendens prodigia a dæmonibus facta, ea a veris miraculis differre demonstrat : « Sicut ex supra dictis patet (Qu. CX, Artic. IV), si miraculum proprie accipiatur, dæmones miracula facere non possunt, non aliqua creatura, sed solus Deus. Quia miraculum proprie dicitur, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ, sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum *large*, quod excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic dæmones possunt facere miracula, quæ scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo inquantum facit aliquid, quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari. Sciendum est tamen quod quamvis hujusmodi opera dæmonum, quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen *quandoque* veræ res. Sicut magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros serpentes et ranas fecerunt. Et quando ignis de cœlo cecidit et familiam Job cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum dejiciens, filios ejus occidit, quæ fuerunt opera Satanæ, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit XX *de Civitate Dei*, Cap. XVIII. » De his cf. quæ scripsimus in *Propædeutica*, Lib. I, cap. 23, seq.

ARTICULUS QUINTUS

(26)

De criteriis miraculorum.

I. Rationalismus. Asserit rationalismus cum Rousseau, non posse a nobis dignosci miraculi existentiam (quidquid sit de ejus possibilitate), quia nobis compertæ non sunt omnes naturæ vires, ut possimus tuto decernere an factum aliquod illas naturæ vires excedat. Sed hoc assertum est falsum et ridiculum. Etenim si homo inveniretur vulneribus confossus, desiperet profecto qui serio assereret non esse certissimum quod homo ille vulnera ab aliquo acceperit, dicendo quod quia nobis non sunt compertæ vires naturæ forte a viribus naturæ modo a nobis ignorato, producta sunt vulnera. Ita vere desiperet, qui serio assereret forte a viribus naturæ posse cadaver ad vitam revocari, panes multiplicari ad nutum hominis, etc. : non enim necesse est ut omnes vires naturæ intime cognoscantur, ut ducti sensu ipso rationalis naturæ certo retineamus hujusmodi facta supra omnes esse naturæ vires. Relinquamus igitur deliria : homines simus ; et quæramus potius criteria ad verum miraculum discernendum.

II. Criteriorum partitio. Porro in miraculo tria distingui possunt et separatim considerari : 1° factum ; 2° natura facti ; — 3° causa instrumentalis facti. — Hinc tria genera criteriorum necessaria sunt, quibus tuto discernere possimus : — 1° realitatem facti ; — 2° factum miraculosum a facto naturali ; — 3° divinum interventum a pravis dæmonum artibus in quibusdam factis quæ *mira* videri possunt et quæ miracula fortassis vere non sunt. Dicamus breviter de singulis.

III. Criteria facti. Criteria ad discernendum reale factum a commentitio in miraculis, illa ipsa sunt, quæ de factis historicis in genere in Logica tradidimus et explicavimus (60, VII et VIII), neque hic aliquid est addendum.

**V. Criteria ad discernendum factum miraculosum a facto

naturali. Miraculum esse potest primi vel secundi vel tertii ordinis. Si sit primi vel secundi, cum natura tales effectus vel nullo modo, vel non in determinato subjecto producere possit (22, VI), ut statuatur certo quod est verum miraculum, satis est, ut quisque per se videt, quod vi primi criterii determinetur realitas facti. Si autem miraculum sit tertii ordinis, cum in hac hypothesi habeatur factum quod absolute loquendo a viribus seu causis naturalibus potest obtineri, in antecessum videndum est utrum præfatæ causæ fuerint applicatæ. Si enim hujusmodi causæ non intercesserint, non ipsis sed virtuti miraculosæ est factum adscribendum. Si vero fuerunt adhibitæ, scrutandum utrum ab ipsis et factum et modus facti potuerint produci (22, VI); quo in negotio non mediocris cognitio rerum physicarum exigitur, quamvis, ut notavimus contra rationalistas, necesse non sit ut hæc cognitio sit perfectissima. Hac in re imitanda est maxima Ecclesiæ Catholicæ prudentia in approbatione miraculorum.

V. Criteria ad discernendum interventum divinum. Dubium præcipue potest esse circa facta quæ constituunt miracula tertii ordinis, nam facta quæ constituunt miracula primi ordinis et generatim etiam secundi ordinis sola virtute divina fieri possunt. Hac igitur in re tria potissimum sunt attendenda, *quid fit, a quo fit, ad quid fit* id quod miraculum dicitur.

Quid fit. Si enim factum quocumque modo sit contrarium vel veritati, vel honestati, non est opus Dei sed diaboli.

A quo fit. Nempe si persona agens sit vitiosa et superba, quod dicitur miraculum, prudentius dicendum foret illusio. Licet enim Deus etiam per impios possit patrare miracula, tamen ipse humiles diligit eosque seligit ad potentiam suam manifestandam. Contra diabolus superbus superbos diligit.

Ad quid fit. Scopus miraculi est semper gloria divina; unde non a Deo sunt facta illa quæ injuriam quocumque modo irrogant gloriæ ac sanctitati divinæ.

FINIS COSMOLOGIÆ

PSYCHOLOGIA

PSYCHOLOGIA

Prologus. Psychologia græce (a ψυχή, *anima*) idem est latine ac *sermo* seu *scientia de anima*, ad quam considerandam accedimus post tractatum de mundi corporei natura et legibus. Vulgatum est illud effatum, *nosce teipsum*, per quod ostenditur et dignitas scientiæ psychologicæ, et ejus maxima utilitas. Nobilissima est, tum quia de anima agit, quæ omnibus rebus mundanis excellentior est, tum quia maxime certa est : nam quilibet in seipso experitur quod habeat animam, et quod anima sit vitæ principium rebus quæ vivunt. Est insuper maxime utilis, quia potentias animi scrutatur, sine quarum cognitione non possumus nosmetipsos perfecte dirigere neque in cognitione veritatis per intellectum, neque in ordine virtutis per voluntatem et passiones, quas per rationem dirigimus et moderamur. Attamen hæc scientia difficillima est : nam etsi animæ existentia evidens nobis sit ex conscientiæ testimonio, ad penetrandam tamen animæ intimam naturam, magna atque intensiori reflexione nec non stricta ratiocinatione opus est, atque insuper arcenda sunt imaginationis phantasmata. Igitur argumenti nobilitas urget nos, difficultates nos terrent ; proindeque et segnities simul et levitas sunt fugiendæ. Hæc de scientia psychologica in se inspecta. Nunc de ordine quem in hoc tractatu sumus secuturi est dicendum. — Anima sub triplici distinctissimo aspectu considerationi nostræ objicitur : nam et ipsa in se est quædam natura, et insuper est corpori quod ab ipsa vivificatur unita, ac denique multiplices operationes exercet. Ergo tractatum psychologicum generatim in tres libros dispescimus : quorum *primus* est de natura animæ in se spectatæ ; *secundus* de ipsa anima ut est corpori unita ; *tertius* de ejus facultatibus, qui in alio est subdividendus, ut suo loco dicemus.

LIBER PRIMUS

DE NATURA ANIMÆ QUOAD SE SPECTATÆ

Prologus. Exordimur tractatum ab anima quoad se spectata. Anima autem est principium vitæ in his quæ vivunt; unde in antecessum de vita in genere est dicendum. Sed vita ipsa in triplici gradu sese manifestat, in vegetatione nempe, in sensatione, in intellectione. Unde post præmissa *de vita in genere*, agam *de vita sensitiva*, quæ est genus in quo cum brutis convenimus, et postea *de vita intellectiva*, seu *de anima humana*. De vita vegetativa implicite dissero, agendo de vita in genere.

CAPUT PRIMUM

DE VITA IN GENERE

Prologus. Circa vitam in genere duo distincte quæruntur: 1° *quid sit principium vitæ;* 2° *undenam sumatur distinctio generica viventium.*

ARTICULUS PRIMUS

(1)

De vita ejusque princivio.

I. Vita nobis manifestatur ex motu, quo aliquid movet seipsum. Hæc propositio in ipsa experientia quotidiana fundatur. Etenim dicimus animal vivere, quando incipit *ex se* motum habere, et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus *ex se* in eo apparet : quando vero jam *ex se* non habet *aliquem* motum, sed movetur *tantum* ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, *quæ seipsa secundum aliquam speciem motus movent*, sive motus proprie et materialiter sumatur, sive metaphorice, prout nempe actio quæcumque

qua agens transit de potentia ad actum dicitur motus. — P. I, Qu. XVIII, Artic. I.

II. Vitæ notio. — Anima. Hinc manifeste sequitur vitam dupliciter sumi posse, nempe pro actione ipsa vitali, et quæ dicitur vita *in actu secundo;* et pro principio illius actionis, et hoc principium dicitur vita *in actu primo*, et communiter appellatur *anima* : quæ ideo ex declaratis in præcedenti numero definiri potest : ***substantia, cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel se agere quocumque modo ad operationem.*** — P. I, Qu. cit., Art. II; — I-II, Qu. III, Art. II, ad 1.

III. NOTA. **Notio essentialis vitæ non ab immanentia actionis, sed a se movendo ab intrinseco, primo et per se est accipienda.** Duo constanter in viventibus inveniuntur : 1m quod se moveant per principium sibi intrinsecum; 2m quod actio vitalis non sit transiens sed immanens in ipso vivente ipsumque perficiens (L. 6, VII). Dico ergo quod conceptus *essentialis* vitæ consistit in eo quod vivens se moveat a principio intrinseco quod est in ipso et quod animam appellavimus : immanentia vero actionis est quid secundarium consequens ut proprietas vitalis, eo ferme modo quo *capacitas sciendi* sequitur *rationalitatem*. — Hinc a conceptu essentiali vitæ potest *a priori* inferri immanentia actionis, et ab immanentia actionis potest *a posteriori* deduci essentia vitalis in subjecto.

Propositio autem nostra non est difficilis probatu. Etenim prius concipienda est natura in *se ipsa* quam *modus* ejus, quia *modus* sequitur rem. Ergo prius concipienda est actio vitalis in seipsa quam concipiatur ejus modus vel proprietas, an scilicet sit immanens vel transiens. Porro actio vitalis in se considerata essentialiter requirit quod sit a principio intrinseco viventis. In hoc ergo essentialiter notio vitæ est reponenda. « Propria ratio vitæ, inquit S. Thomas, est ex hoc quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur. » (In II *de Anima*, Lect. I, *circa med.*) Et *Contra Gentiles*, Lib. I, Cap. XCVII, n. 2, hæc habet : « Vivere secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se non ab alio moveri ; et propter hoc illa quæ videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere, sicut aquam *vivam* fontis fluentis, non autem cisternæ vel stagni stantis, et argumentum *vivum*, quod motum

quemdam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quæ *movent seipsa*, composita ex motore et moto sicut *animata*. Unde hæc sola proprie vivere dicimus; alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius *omne illud quod agit se ad proprias operationes*, quamvis non sit cum motu, dicitur *vivere*. Unde *intelligere, appetere* et *sentire* actiones *vitæ* sunt. » — Cf. etiam P. I, loc. cit. n. I. — Qua in re sapientiores omnes cujusque ætatis convenire videntur. « Inanimum est, inquit Tullius ex *Phædro* Platonis, omne quod pulsu agitur externo, quod autem est *animal*, id motu cietur *interiore et suo*. Nam hæc est propria natura animi atque vis. » *Tuscul. Dispp.*, Lib. I, Cap. XXIII. — In eumdem sensum loquuntur Thales, Pythagoras, Aristoteles, quorum verba refert Francisque Bouillier in suo libro : *le Principe vital et l'Ame pensante.* Ch. II, 33 (2e édit., 1873).

IV. Quæstio. Vitam in *actu secundo*, seu actiones vitales quibusdam corporibus inesse, veritas est experientiæ tum in nobis tum in aliis. Sed hinc quæritur, utrum sicut actio vitalis corporibus inest, ita *principium* illius actionis seu anima possit esse corpus seu materia. Et nota quod quæstio non est specifica de hac vel illa vita, e. g., sensitiva vel rationali, sed generica, utrum nempe alicujus vitæ possit corpus seu materia esse principium.

V. Vita repeti non potest a materia. Nota caute quod hic nomine principii vitalis non intelligitur quodcumque vitæ principium, ut cor, cerebrum, et alia in corporibus animantium, sed *primum* principium vitæ in his quæ vivunt; et esse *primum* principium vitæ negamus posse materiæ convenire. Qua declaratione præmissa, probatur thesis. Esse principium vitæ non convenit materiæ, ex eo quod materia est; alioquin omnis materia esset vivens et principium vitæ : quod est falsum. Igitur convenit alicui materiæ quod sit vivens vel etiam principium vitæ, ex eo quod est talis materia. Atqui quod actu tale est habet in se principium specificativum quod est actus seu forma ejus ab ipso distincta (O. 47, IV, et C. 16, IV). Principium igitur primum vitæ non potest esse materia. — P. I, Qu. LXXV, Art. I.

VI. Jatrochimismus, Jatromechanismus, Physicochimismus. Atomistarum antiquorum opinio fuit vitam omnem ex atomis corporeis primitivis esse, atomum vero, quæ animi

dicitur, esse rotundam, quia figura rotunda est magis apta ad motum, cum non habeat angulos. Hæc de antiquis illis philosophis narrat Aristoteles in principio primi Libri *De anima*, et S. Thomas Lect. III in eumdem Librum. Recentiorum autem materialistarum sententia cum sententia antiquorum perfectissime convenit. Quamquam vero cordatiores viri negent materialistis posse vitam sensitivam et intellectivam a materia esse, nonnulli tamen ex eis volunt materiam non ut materiam sed ut organicam posse assumi ut principium non qualiscumque vitæ, sed solius vitæ vegetativæ. Nam, inquit Tongiorgi, *Psychol.*, Lib. I. Cap. II. Artic. III. *Propos.* IV, *vires vitales vegetalium possunt concipi ut resultantes ex viribus mechanicis, prouti hæ sub organismi conditionibus operantur.* — Systema tribuens actiones vitales, seu omnes seu aliquas, affinitatibus chimicis dicitur *iatrochimismus ;* — systema repetens sive omnes sive aliquas vitales actiones ex viribus mechanicis vocatur *iatromechanismus ;* denique systema explicans sive omnes sive aliquas vitales actiones per agentia physica mere corporea una cum chimiæ principiis, appellatur *physicochimismus.* — Verum hæc omnia systemata in uno substantialiter conveniunt, in asserendo nempe quod materia possit esse primum principium alicujus vitæ. Sub hoc igitur generali aspectu possumus tria præfata systemata expendere. Sit igitur conclusio :

VII. Proprietates distinctivæ actionis vitalis e diametro opponuntur proprietatibus actionis seu chimicæ, seu mechanicæ, seu physicochimicæ. Hæc propositio duplici ex capite probatur : 1° quidem, ex natura proprietatum actionis vitalis ; — 2° ex principiis deductis ex physiologia. In hoc numero probanda ex primo capite est propositio ; in sequenti vero physiologice. — Vires inorganicæ, prouti artificiosa organismi constitutione continentur, et hoc pacto juxta iatrochimismum vitales evadunt, non aliud sunt nisi resultantia plurium conjunctarum virium ipsius materiæ brutæ. Principium igitur vitæ, in citata sententia, erit hæc ipsa synthesis seu resultantia virium chimicarum atque mechanicarum. Atqui hoc dici nequit. Nam doctrina communis est, ratione et experientia probata, et ab ipsis adversariis admissa, actiones vitales esse et *a principio intrinseco* et *immanentes*. Atqui duæ istæ conditiones actionibus mechanicis vel chimicis non conveniunt. Ergo sententia repetens principium vitale a materiæ viribus non est admittenda. — Probatur *minor*.

Actiones chimicæ non sunt immanentes : nam ipsæ transeunt de subjecto in subjectum, cujus virtutem aut elidunt, aut immutant, aut cum ipsa componunt tertiam vim resultantem, qua mediante, compositum in alia subjecta agit. Deest igitur una ex duabus conditionibus requisitis ad vitæ principium.

Actiones mechanicæ. Idem est dicendum de viribus mechanicis. Ingens enim vis locomotiva, ut exemplo utar Tongiorgii, quæ est ab aqueo vapore artificiose coacto et compresso in anthliis, non est a principio intrinseco sed ab extrinseca vi compressiva ; neque est actio immanens, sed transiens ab aqua in aliud quod movetur. Vires igitur mechanicæ utraque conditione ad vitam requisita destituuntur.

VIII. Physiologia demonstrat principium vitale essentialiter diversum a principiis chimicis, mechanicis et physicochimicis. Ut autem thesis nostra de vitæ principio distincto a materia, deque essentiali discrimine inter viventia et non viventia physiologice etiam probetur, opportunum erit hic compendio innuere proprietates quæ in viventibus inveniuntur et quibus materia bruta constanter caret. Hujusmodi proprietates sunt præcipue quatuor : *compositio, structura, nutritio,* et *reproductio.* Dicam pauca de singulis fere exscribens virum perdoctum F. Frédault, in suo *Traité d'anthropologie physiologique et philosophique,* Lib. II. Cap. I. §.I. pag. 131 et seqq. (Paris, 1863), qui observationes et auctoritates citat Physiologorum recentiorum magni nominis, ut sunt Tiedemann, Burdach, Müller, Henle.

Compositio. Corpora bruta coalescunt elementis simplicibus, aut compositis secundum leges proportionum chimicarum, *binariis* nempe aut *ternariis.* Contra corpora viventium semper componuntur parvo numero elementorum, quæ in combinatione proportiones habent diversas a chimica proportione corporum brutorum. Elementaria compositio in corporibus organicis, inquit Halen in sua *Anatomia generali,* Tom. I, pag. 11, 14 et 15, nos latet, et ad conjecturas confugimus : etenim modus illius compositionis est prorsus singularis. Omnis, e. g., substantia organica continet *carbonium hydrogenium* et *oxygenium,* quin tamen oxygenium sufficiat, ut in corporibus brutis, ad convertendum carbonium in acidum carbonicum, aut hydrogenium in aquam. Digna præterea observatione est differentia sæpe existens inter proprietates corporum organicorum, quorum eadem est compositio. Ita exempli gratia, saccarum, gumma, amidum, saccarum lactis (quæ extrahuntur a corporibus organicis) componuntur, eisdem quantitatibus hydrogenii, carbonii, oxygenii ; sunt *isomera.* Præterea combinationes organicæ cum maxima facilitate decomponuntur ; quod factum indicat earum compositionem esse magis complexam.

Structura. Insuper quoad structuram corpora bruta a corporibus organicis complete differunt. In corporibus enim brutis constanter invenitur, quod eorum moleculæ aut disponuntur per simplicem appositionem unius ad alteram, aut uniuntur sub formis crystallinis ; contra corpora organica formantur ex cellulis et textilibus diversimode dispositis, prouti exigunt officia eorum organismi ; et quælibet eorum pars specialem habet dispositionem. Hinc differentia in eorum actionibus. Nam, ut notat Müller in suo *Manuel de physiologie,* Tom. I, pag. 16, corpora organica non differunt ab inorganicis solum ex modo quo elementa quibus constituuntur sunt ordinata ; sed continua activitas, quæ explicatur in materia organica vivente, gaudet etiam facultate, ut ita dicam, creativa, quæ subjicitur legibus ordinis præconcepti et rationalis et harmonici, quo fit ut omnes partes ita disponantur, ut respondeant cuidam scopo determinato, ratione cujus totum existit. Et in hoc præcise organismus distinguitur.

Nutritio. Altera proprietas exclusiva omnium viventium est *nutritio,* per quam corpora viventia conveniunt inter se in ratione generica, et totaliter a corporibus brutis differunt. Hæc enim augentur ex additionibus successivis : quæ tamen inter se sunt independentes, resultant ex meris circumstantiis externis et accidentalibus in quibus inveniuntur, et a nulla activitate attrahuntur, neque ab ulla spontaneitate. Quod contra accidit in corporibus organicis. Ipsa enim constanti activitate fruuntur, quæ ipsorum propria est et a propria eorum spontaneitate emergit, et hæc activitas incessanter permutat eorum constitutionem duplici decompositionis ac recompositionis motu, qui rejicit elementa interna quibus corpus non amplius perficitur, et huic addit per *intus-susceptionem* alia elementa externa attracta ad se. Unde fit, ut corpora bruta *augmententur* modo supra dicto, nempe per additionem, sed corpora organica *nutriantur :* quæ duæ actiones sunt omnino differentes, et quæ proinde a causis

diversis proveniunt. — Cf. S. Th. in II *de Anima*, Lect. IX.

Reproductio. Corpora inorganica formantur vi legum physicarum et chimicarum, ut oculis quotidie apparet, sive sint in statu libero, nempe in natura, sive processu chimico comparentur. Contra corpora organica non procedunt nisi a corporibus viventibus, et via generationis. Utique dantur quædam corpora viventia microscopica quæ nasci videntur spontanee a materia : at notandum quod hæc supposita spontanea generatio nunquam procedit nisi a corpore organico ; unde nunquam sola materia bruta organizatur. Audiatur Müller *op. cit.*, Tom. I, pag. 8 : Vita, inquit, quæ animat corpora organica, non alibi invenitur quam in hujusmodi corporibus ; ipsa solummodo manifestatur in combinationibus organicis, quæ illi dant existentiam ; et nunquam elementa fundamentalia ex integro producunt particulam materiæ organicæ, quando inter se commiscentur. Fray contendit revera se vidisse *animalcula* microscopica produci in aqua pura, et Gruithinsen asserit se observasse in quibusdam infusionibus libidi silicis, argillæ et marmoris productionem *cujusdam materiæ algidæ, in qua* postea *pullularunt* quædam *infusoria;* Retzius etiam narrat de quadam peculiari specie materiei formatæ in dissolutione chloruri barytici in aqua stillata, quæ per aliquot menses conservata est in ampulla hermetice clausa. Verum quamvis hujusmodi facta digna sint nota, indubium tamen est quod substantiæ experimento subjectæ, sive vasa sive aqua, adhuc continebant parvam quantitatem materiæ organicæ ; nam juxta observationes Schultze, moleculæ pulveris substantiarum organicarum sufficiunt in circumstantiis propitiis, ut habeatur phænomenon quod affertur ad probandam generationem spontaneam infusoriorum. Ipsamet animalia non valent producere materias organicas cum solis elementis, sicut eas producere nequeunt cum solis combinationibus binariis. Hæc Müller. — Cf. Frédault, Op. et loc. cit. ; Francisque Bouillier, *le Principe vital et l'Ame pensante,* Chap. III, 2e édit., Paris, 1873.

IX. Corollarium. Quia igitur vita neque a materia, ut in se est, repeti potest, neque a materia ut organica ; sequitur viventia a non viventibus essentialiter distingui.

ARTICULUS SECUNDUS

(2)

De vitæ gradibus.

I. Principium ad decernendos vitæ gradus. Vitam distribui per gradus diversos experientia testatur ; sed de principio seu criterio inquirimus quo gradus vivendi ordinari debeant. Hoc autem principium quodnam generice sit, ex dictis in articulo præcedenti satis est manifestum, cum enim vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis et non quasi ab aliis mota, sequitur principium, quod *quanto perfectius alicui convenit operari ex seipso et non quasi ab aliis motum, tanto perfectius in eo invenitur vita.* — S. Th., P. I, Qu. XVIII, Art. III.

II. Prænotamen. In omni agente duo distinguenda sunt, nempe *forma* seu principium *quo* agens agit (O. 44, X), et *finis* propter quem agit (O. 51). Ergo quanto magis duo ista principia, *forma* et *finis*, sunt in vivente, et a vivente, tanto magis ei intima erit actio qua se ab intrinseco movet, et vita perfectior. — Hoc verissimum principium statuitur a S. Thoma, loc. supra cit., et eo utitur ad declarandam infinitam perfectionem vitæ divinæ. — Quæ quidem impræsentiarum a nobis cum S. Doctore exponenda et declaranda sunt ad gradus vitæ distinguendos.

III. Vita vegetativa. Sunt igitur quædam viventia, nempe *plantæ*, quæ movent seipsa, ut sensibus apparet, secundum augmentum et decrementum, sed *forma* seu principium quo se movent est eis exclusive a natura, neque *finem* in quem agendo tendunt sibi ex seipsis præfigunt aut aliquo modo cognoscunt, sed cognoscitur et præfigitur eis a naturæ Auctore. Unde potius moventur a natura et naturæ motum *exequuntur*, quam se moveant ; et consequenter in plantis est infimus gradus *vitæ*.

IV. Vita sensitiva. Secundo loco sunt quædam viventia, ut animantia perfecta, in quibus primum principium motus est quidem a forma a natura indita, nempe ab anima principio radicali agendi, tamen principium immediatum et determinativum agendi est forma acquisita istis viventibus, nempe cognitio per sensum habita : ut enim per experien-

tiam deprehendimus, juxta diversas cognitiones sensibiles bruta animantia sese in diversa movent ac dirigunt; cognitiones autem sensibiles ministerio sensuum per semetipsa bruta acquirunt. Hinc habetur alter vitæ gradus, *vita* scilicet *sensitiva,* ex anima et sensuum cognitione sese explicans. Unde animantia quanto perfectiorem sensum habent tanto perfectius movent seipsa; nam ea quæ non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscenda conjuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu progressivo.

V. Vita spiritualis. Atqui bruta animantia habent quidem ex seipsis formam immediatam per quam agant, nempe cognitionem sensitivam, ut dictum est, tamen *finem* propriarum actionum per seipsa non sibi præstituunt, sed est eis inditus a natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per illam ipsam formam sensu apprehensam. Supra autem talia animantia est vita rationalis seu spiritualis, quæ non solum acquirit cognitiones, quæ sunt formæ determinatæ agendi, verum etiam sibi præstituit *finem* operationum, quia per intellectum potest cognoscere rationem finis, media quæ ad finem conducunt, et media ipsa proportionata in eumdem finem ordinare.

VI. Præstantia vitæ spiritualis. Vita divina. Ex his plane colligitur perfectiorem modum vivendi esse vivere vita spirituali, quia plenius atque perfectius in ipsa habetur principium movendi seipsum. Hinc in uno et eodem homine (ut rem *a posteriori* etiam declaremus) virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiæ sensitivæ per imperium voluntatis movent organa, quæ motum exequuntur. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars, ad quam, e. g., pertinet usus navis scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis; et hæc præcipit illi, quæ habet executionem tantum in disponendo materiam.

Ex hisce principiis Angelicus merito infert excellentiam vitæ divinæ. Etenim « quamvis intellectus noster *(et idem dicendum de quocumque intellectu creato)* ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta a natura (*et consequenter in quibusdam operationibus principia immediata agendi sunt quodammodo ab extrinseco*), sicut sunt *prima principia*, circa

quæ non potest aliter se habere, et *ultimus finis*, quem non potest non velle. Unde licet quantum ad aliquid moveat se (*imo vita in rebus spiritualibus perfectior sit vita sensitiva, ut dictum est*), tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur (*et ideo quia non quoad omnia se movet, ex hoc capite provenit limitatio vitæ spiritualis creatæ*). — Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet *summum gradum vitæ*. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus in XII *Metaphysicorum,* ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam : quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu ».

VII. Conclusio articuli. Tres igitur sunt vitæ gradus, scilicet, vita vegetativa, sensitiva et intellectiva; et quia vita sumpta *in actu primo*, in his quæ in *mundo* vivunt, vocatur anima (1, II), habentur tres ordines seu gradus animarum, *anima vegetativa, anima sensitiva, anima intellectiva,* quæ etiam dicuntur formæ viventium, sicut rerum non viventium principia constitutiva dicuntur formæ corporeæ.

CAPUT SECUNDUM

DE VITA SENSITIVA SEU DE ANIMA BRUTORUM ANIMANTIUM

Prologus. Post considerationem vitæ in genere, ordo postulat ut de tribus gradibus vitæ distincte dicamus, nempe de vita vegetativa, de vita sensitiva, de vita rationali, incipiendo, ut methodus synthetica postulat, a magis generica, nempe a vita vegetativa. Verum, ut innuimus in *Prologo* ad hunc Librum, de hac vita ea sufficiant quæ in præcedenti Capite delibavimus. Unde ad vitam sensitivam exponendam immediate procedimus, non quidem prout est ab anima spirituali, ut in nobis accidit, sed generice prouti est ab anima exclusive sensitiva ut in brutis. *Primo* autem est quærendum de existentia hujus animæ, seu, *utrum bruta animantia habeant animam; — deinde*, posito quod sint animata, quæritur, *utrum anima sensitiva sit subsistens per se; — tertio loco* denique brevem descriptionem dabimus *de divisione* et *speciebus animantium.*

ARTICULUS PRIMUS

(3)

De animatione brutorum.

I. Quæstio. Bruta vita animaque esse prædita consensus omnium hominum constanter atque universaliter proclamat; at non raro accidit quod male cauti philosophi veritatibus sensus communis nedum non subscribant sed glorientur aperte contradicere. Itaque nonnulli ex antiquis, quorum mentionem faciunt Aristoteles in Lib. II *de Generatione animalium*, Cap. I, Tullius in primo *Tusculanarum Quæst.*, aliique, docuerunt bruta anima carere. Quam antiquorum sententiam jam obsoletam renovavit medicus Gomez Pereira in Opere quod a parentibus suis inscripsit, *Antoniana Margarita*, ediditque anno 1554 : a quo auctore volunt nonnulli Cartesium mutuasse eamdem opinionem, hypothetice tamen et modo dubitativo propositam, quam postea Cartesiani non pauci amplexi sunt, et in Italia præcipue secutus est Fortunatus a Brixia. Juxta igitur hos scriptores bruta animantia sunt mera *automata*, seu machinæ sui generis spontanee se moventes; et quæ in ipsis videntur sensationes et cognitiones similes nostris sensationibus atque cognitionibus sensitivis, non debent haberi nisi ut effectus eorum peculiaris organismi seu verius mechanismi. Ratio autem qua moti videntur ad hoc ponendum est, quia non distinxerunt inter *simplicitatem* animæ et *spiritualitatem* ejusdem. Posita autem anima in brutis, ea dubio procul simplex dicenda est. Ne igitur concederent brutis animam spiritualem, ea dixerunt inanimata. Sed contra :

II. Bruta animantia non sunt mere automata sed animata anima sensitiva. Probatur. Bruta animantia non solum vere sentiunt, sed etiam sentiunt se sentire. Ergo non sunt mere automata sed animata anima sensitiva. — *Consequentia* admitti debet etiam ab adversariis, ut ex expositione eorum opinionis manifestum est. — Probatur itaque *antecedens*.

Bruta vere sentiunt. Etenim imprimis sensus externi sunt in ipsis æque ac in nobis, quibus sensus illi non ob aliud quam ad vere sentiendum impressiones sensibilium externorum dati sunt ab Auctore naturæ Deo. Deinde phænomena ipsa

sensationis externæ sicut et in hominibus ita et in brutis perfectis verificantur. Quocirca negare brutis sensationem externam importat negationem ejusdem sensationis in homine, quam tamen conscientia unicuique vivide affirmat. — Sed præterea inest brutis sensatio interna : est enim *memoria* sensitiva in ipsis et *phantasia* sicut et in nobis; nam, ut contra Epistolam *Fundamenti*, Cap. XVII, n. 20, S. Augustinus notat, « per loca nota sine errore jumenta pergunt, et cubilia sua bestiæ repetunt, et canes dominorum suorum corpora recognoscunt *hæc* memoria *proprie dicta præstat*), et dormientes plerumque immurmurant (*somniando per phantasiam*), et in latratum aliquando erumpunt : quod nullo modo possent nisi in eorum memoria visarum vel per corpus utcumque sensarum versarentur imagines. » — Est præterea in brutis sensus quidam *discretivus* utilitatis et documenti : nam ovis lupum fugit, non horrens quidem in lupo colorem, sed inimicum; et hirundo lutum colligit, non quia placet visui vel gustui, sed quia utilis est ad nidum formandum. — Hæc autem omnia tam mira, tam diversa tribuere mechanismo inanimato, est incredibilia prorsus rationis imponere.

Bruta se sentire sentiunt. Hanc veritatem præ oculis ponit S. Augustinus in II *de Libero arbitrio*, Cap. IV, n. 10 : « Non enim, inquit, aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo, nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum ; quod non utique aliquo illorum quinque (*sensuum externorum*) sentit... Namque aperire oculum et movere adspiciendo ad id quod videre appetit, nullo modo posset, nisi oculo clauso vel non ita moto se id non videre sentiret. Si autem sentit se non videre dum non videt, necesse est etiam sentiat se videre cum videt. » (L. 52, II.) — Quæ facta demonstrant brutis inesse quamdam conscientiam (*ib.*). Conscientiam autem mechanismo inanimato convenire haud posse concedunt seu saltem concedere debent ipsi adversarii : conscientia enim cognitio est.

III. Quæstio secunda. Posito autem quod bruta vivant, quæritur secundo an vivant anima a corpore distincta, vel vita sensitiva possit explicari per concursum virium corporearum. Quamvis autem hæc quæstio implicite resoluta sit ex iis quæ de vita in genere in Capite superiori statuta sunt, hic tamen enodandam specialiter suscipimus ob insis-

tentiam materialismi. Destutt de Tracy in suo *Tractatu de voluntate*, Lib. III, animam brutis verbo concedit, re autem tollit. Vult enim vitam sensitivam haberi ex temperata harmonia corporis organici, ac sensationem non aliud esse quam motum materialem fibrillarum, adjuncta mechanica cerebri reactione. In sententiam hujus Auctoris magna consensione descendunt recentiores omnes materialistæ et positivistæ. — Ceterum hæc opinio nova non est : quidem enim ex antiquis opinati sunt vitam esse *temperationem aliquam corporis*, ut refert S. Augustinus in Libro *de Immortalitate animæ*, Cap. X, et videre præcipue est in Aristotele, qui in Libro primo *de Anima*, fuse de sententiis veterum materialistarum circa animam disserit. Contra igitur seu materialistas seu positivistas sit conclusio :

IV. Repugnat omnino vitam sensitivam in brutis a viribus corporeis esse. Sententia adversariorum eadem est quoad substantiam ac sententia cartesiana, quam supra refutavimus, ut consideranti facillime apparet : idem enim est dicere bruta animantia esse mera automata, ac ponere vitam sensitivam in ipsis brutis esse merum motum fibrillarum et cerebri reactionem, seu actionem et reactionem ipsius corporei organismi. Unde argumenta adducta contra primam sententiam, militant etiam contra secundam. — Sed insuper animadverto hanc materialistarum sententiam fundari in perversa *sensationis* notione. Sensatio quidem exurgit ex impressione sensibilis in organismum sensus, sed in hac impressione (in qua sensus passive se habet) minime consistit, ut falso credunt adversarii, imo ab ea essentialiter et in immensum differt : siquidem sensatio sequitur ad præfatam impressionem, est *active* a sensu, et est, juxta communem hominum sensum *actio illa vitalis quam ponimus (et cujus habemus aut saltem habere possumus conscientiam) ex aliqua impressione in organismum sensuum :* hanc actionem vulgariter et proprie appellamus *videre, audire*, etc. — In sententia adversariorum habentur utique actio et reactio in organismo, sed non explicatur neque explicari potest vita sensitiva in sua duplici manifestatione activa, *sensationis* nempe et *conscientiæ*. — Cf. quæ de vitæ principio physiologice disseruimus Art. I. hujus Libri, n. VII.

ARTICULUS SECUNDUS

(4)

De natura animæ brutorum.

I. Quæstio. Statuta existentia animationis in brutis vi principii a corporeo organismo distincti, e vestigio quæritur quæ sit essentia hujus animæ qua bruta ipsa donantur. Qua in re oppositos omnino errores iis quos in superiori articulo confutavimus refellere oportet. Vidimus a nonnullis negari animam inesse brutis; alii contra talem animam eisdem brutis concedunt qualem homines habent, nempe rationalem. Hujus sententiæ recensentur ex antiquis Pythagorici, Platonici, et Manichæi, qui *metempsychosim* seu transmigrationem animarum ex hominibus in bestias et ex bestiis in homines docebant. Anaxagoras vero, Diogenes aliique, si Plutarcho credimus in Lib. V, *de Plac. Philosoph.*, Cap. XX, brutis concedebant animam rationalem. Ex recentioribus vero Bougeant (1690-1743) in libro gallice inscripto : *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, editoque anno 1739, loco animarum ponit in bestiarum corporibus dæmones, qui revera actiones efficiunt, quas in bestiis ipsis videmus. Non loquor de *palingenesia*, quam Bonnet imaginatur, nam de illa opportunior erit disserendi locus in tractatu de origine animæ humanæ. Quid autem hac in re sentiendum sit, sequens propositio declarabit.

II. Animæ brutorum non sunt substantiæ spirituales. Antequam directe conclusio probetur, quædam prænotare necesse est.

Prænotamen primum. Quod animæ brutorum in genere substantiarum sint ponendæ, tam certum est quam quod certissimum : probavimus enim eas non esse corpora, neque vires seu accidentia corporea. Unde remanet quod sint substantiæ, cum inter accidens prædicamentale et substantiam non detur medium (L. 6, IV).

Prænotamen alterum. Vocabulum *spiritus* æquivocum est et usurpatur ad significandas res omnino disparatas. Audiatur hac in re S. Thomas, IV, *Contra Gentiles*, Cap. XXIII : « Nomen *spiritus* a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aër cum quodam motu infertur et emittitur : unde

nomen *spiritus* ad omnem impulsum et motum cujuscumque aërei corporis trahitur; et sic ventus dicitur *spiritus*, secundum illud Psal. 148 : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus*. Sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, *spiritus* vocatur. Rursus, quia aër invisibilis est, translatum est ulterius *spiritus* nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas : et propter hoc et *anima sensibilis*, et anima rationalis, et angeli, et Deus, *spiritus* dicuntur.» Quo sensu igitur animæ brutorum dici possunt spirituales, ex hujusmodi explicationibus, abunde patet. At nunc strictiori sensu communiter nomine substantiæ spiritualis intelligitur substantia intelligens vel rationalis, ut anima humana, angeli et Deus, et duo potissimum significat : nempe 1° independentiam a subjecto materiali in *esse* et in *agere* (O. 27, VI) ; et consequenter 2° in intelligentia et intellectiva voluntate. Unde quærere utrum animæ brutorum sint substantiæ spirituales strictiori sensu dictæ, idem est ac quærere utrum sint substantiæ rationales.

Probatur thesis. Animæ brutorum non sunt substantiæ rationales, neque per se subsistentes independenter a corpore. Ergo animæ brutorum non sunt substantiæ proprie spirituales. — *Consequentia* patet ex secundo prænotamine. Probatur *antecedens* per partes.

Non sunt substantiæ rationales. De ratione enim substantiæ rationalis, seu intellectivæ est quod universalia rerum cognoscat, ut conscientia testante in nobis contingit, ex qua universalium cognitione sequitur in voluntate libertas in eligendo : nam ex eo quod sub universali objecto plura particularia ordinantur, non ab uno particulari movetur voluntas ex necessitate, sed ex pluribus unum vel alterum potest ex se eligere. Unde sicut apprehensio universalium est a priori signum libertatis, ita determinatio ad unum, seu necessitas in appetendo est signum carentiæ intellectus seu rationis. Atqui bruta animantia sunt in suis actionibus determinata ad unum. Ergo bruta animantia non sunt substantiæ rationales. — Probatur *minor* ab experientia. Nam alia animalia ab homine non operantur diversa et opposita, sed potius moventur a natura ad determinatas quasdam operationes, et uniformes in eadem specie : unde omnis hirundo similiter nidificat, et omnis aranea similiter telam texit (*Contra Gentiles*, Lib. II, Cap. LXVI et LXXXII). Et hinc est quod homines

edocti ab hujusmodi factis constanter asseverant bruta non libertate seu electione, sed *instinctu* naturæ agere omnia quæ agunt.

Non sunt per se subsistentes. Etenim, remota a brutis intelligentia, eis inest exclusive vita sensitiva. Quo posito, probatur hæc secunda pars *antecedentis*. Impossibile est animam esse per se subsistentem, cui nulla actio propria competit independenter a corpore : quia cum operatio sequatur esse nulla res potest esse sine propria operatione ; cujus proinde dependentia plane demonstrat dependentiam principii a quo est (O. 27, VI). Atqui actio seu vita sensitiva dependet a corpore. Ergo anima exclusive sensitiva brutorum per se non subsistit independenter a corpore. — Probatur *minor* ex facto. Nam, ut conscientia in nobis testatur, sensus immutantur a rebus corporeis, et nonnisi res corporeas singulares attingunt ; ex quo consequitur quod operatio sensitiva pendeat ab organo corporeo. Unde etiam fit quod ex nimiis impressionibus rerum sensibilium, ipsi sensus fatigantur et non raro corrumpuntur. — Deinde quia, ut in brutis quotidie videmus, eorum appetitus totus est exclusive in appetendo cibum, utilia corporea sumendo et noxia respuendo, aliaque hujusmodi sensibilia, talia nempe quibus non anima solum, sed animal, compositum scilicet ex anima et corpore, perficitur. Hæc autem facta demonstrant animam brutorum non habere actionem qua agat et perficiatur ipsa sola independenter a corpore ; et consequenter neque habet per se subsistentiam a corpore ipso independentem. — S. THOMAS, *Contra Gentiles*, Lib. II, Cap. LXXXII et S. AUGUST., *Enarrat.*, in Ps. CXLVIII, n. 3.

III. Corollaria. — *Primum*. Ergo animæ brutorum sunt quidem substantiæ, ut supra dictum est, n. II, sed incompletæ nedum in specie, sed etiam in ordine substantialitatis (O. 27, III et IV).

Secundum. Ergo cum per se non subsistant independenter a corpore ; dissociatæ ab ipso corpore pereunt, hoc est non vivunt ; proindeque non sunt immortales. — *Contra Gentiles*, Lib. II, Cap. LXXXII.

Tertium. Igitur animæ brutorum accipiunt existentiam non per creationem sed per generationem. Idem enim judicium ferendum est de *fieri* et de *esse* cujusque rei ; consequenter, cum animæ brutorum existant dependenter a materia, et dependenter a materia accipiunt esse. — « Quidam po-

suerunt, inquit S. Thomas, animas sensitivas animalium a Deo creari. Quæ quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens *per se esse* et *operationem*. Sic enim sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei *fieri*. Et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem. — Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva *per se* habeat *esse* et *operationem*, ut ex superioribus patet (Qu. LXXV, Artic. III): non enim corrumperetur, corrupto corpore. Et ideo cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur *esse*, sed *esse* dicuntur inquantum composita subsistentia per eas sunt. » — P. I, Qu. CXVIII, Artic. I.

IV. Nota. **Solvitur difficultas.** Contra ea quæ de irrationalitate brutorum statuimus, objiciuntur facta quædam, quæ in brutis ipsis cernuntur, ut sagacitas in castore in extruendis casis, memoria et gratitudo in canibus, generositas in leone, educatio ipsa qua belluæ nedum domantur, sed ad quædam humana officia exequenda instruuntur. Quæ facta magni faciunt, et omnibus artibus extollunt materialistæ ipsi, qui hominis dignitatem tam sceleste deprimunt.

Resp. Facta congesta a materialistis non rationem demonstrant in brutis sed instinctum, hoc est naturalem determinationem eis inditam a sapientia Creatoris : et hujus signum est, quod semper *eodem modo* operantur, ut in thesis probatione jam diximus, et quod nullum signum perfectibilitatis in eis apparet : sunt modo quæ nobis historia tradit semper fuisse. Hinc recte Angelicus, III, *Dist.* XXVII, Qu. I, Art. IV, ad 3, omnia phænomena quæ in brutis cernimus dicit provenire ex eo quod *intellectum aliquo modo alia animalia* (ab homine) *participant per quamdam obscuram resonantiam, inquantum sentiunt*. Et S. Augustinus in Libro *De quantitate animæ*, Cap. XXVIII, sapienter animadvertit, *feras non habere scientiam, totamque illam velut* imaginem scientiæ, *vim esse sentiendi.*—*Brutis animantibus quamdam quasi imaginem rationis largita* (divinitus) *est*, inquit Origenes, *idque fortasse ad incutiendum hominibus pudorem* (Contra Celsum, Lib IV, n. 81, pag. 564. — Paris, 1733). Quapropter nonnisi per quamdam analogiam, fundatam in aliqua similitudine existente inter sensum et intellectum, dicimus quandoque bestias esse intelligentes.— Cf. F. Frédault, *Traité d'Anthropologie*, etc., Lib. I, Cap. I, ubi aliis pluribus solvit hanc objectionem propositam a Ph. Bérard, in Thomo I sui *Cours de Physiologie*, et a materialistis.

ARTICULUS TERTIUS

(5)

De classificatione animantium.

I. Principium divisionis aristotelicæ. Scripsit Aristoteles prægrande opus de animantibus, eorumque remotam classificationem a sanguine desumpsit, videlicet, juxta ipsum, animantia primitus dividuntur in ea quæ *sanguine* sunt prædita, et in ea quæ non sanguine sed *icore* solummodo sunt donata. Quam divisionem posteriores naturalistæ communiter ad Linnæum usque secuti sunt.

II. Classificatio Linnæi. Famosus iste naturalista (1707-1778) ex *colore* et *calore sanguinis* desumpsit primitivam classificationem animantium, cui postea subnexuit alias subdivisiones seu modificationes desumptas sive ex *corde*, sive ex *respiratione*, sive ex *organis* reproductionis, sive ex *modo reproducendi*.— Sanguis alius est *rubeus-calidus ;* alius *rubeus-frigidus ;* alius *albus-frigidus*. — Cor autem est aut *biauritum-biloculare*, aut *biauritum-uniloculare*, aut *uniauritum-uniloculare*. — Respiratio est ex pulmone vel *constante* vel *arbitrario*, vel *branchiali*. — Reproductio autem est aut per *ovum* aut per *vivificationem* in utero. Quibus positis principalibus observationibus, Linnæus tradit hæc suprema capita divisionum.— I. Animalia cum sanguine rubeo-calido. corde biaurito-biloculari, pulmone constanti. — Hæc autem ratione generationis subdividuntur in *vivipara* seu *mammifera*, et in *ovipara* nempe *volatilia*. — II. Animalia cum sanguine rubeo-frigido et ovipara. — Quæ subdividuntur ratione cordis et pulmonis, in *amphibia* quæ cor habent biauritum et uniloculare et pulmonem arbitrarium, et *cetacea* et *pisces* in quibus cor est uniauritum et uniloculare et respiratio branchialis. — III. Animalia cum *sanie* frigida albida, quæ subdividuntur in *primigenia* seu *insecta*, et *tentaculata* seu *vermes*.

III. Classificatio Lamarkii. Divisio Linnæi viguit in scholis usque ad Lamark (1744-1829), qui non a sanguinis colore,

sed a vertebratione divisit animantia in *vertebrata*, et in *invertebrata*. — Vertebrata sunt animantia superiora, mammifera, aves, reptilia, pisces. *Invertebrata* sunt animantia inferiora, quæ in *articulata* et *inarticulata* subdividuntur. Hæc Lamarkii divisio simplicior est divisione Linnæi, sed nimis generalis; unde per accuratiorem analysim, eam magis determinare agressus est Cuvier.

IV. Cuvier. Auctor iste (1769-1832) retinuit divisionem Lamarkii, sed animantia *articulata* subdivisit in *crustacea* branchialia, et *insecta* trachealia. Pariter et *inarticulata* subdivisit in duas classes, quarum una complectitur *mollusca*, altera vero *zoophita*, quæ etiam *radiata* appellavit. Principium vero classificationis non in sanguine, ut Aristoteles, neque in colore et calore sanguinis, ut Linnæus, sed in vitæ explicatione et præcipue in systemate nerveo quæsivit, cujus perfectionem et præeminentiam determinavit ex majore vel minore volumine cerebri, a quo nervi exoriuntur. Hinc *mollusca*, quoad animantia invertebrata seu inferiora, priora sunt *insectis*, quæ præcedunt *radiata*.

V. Aliæ subdivisiones. Aliæ insuper subdivisiones posteaadditæ sunt a Blainville qui *reptilia* subdivisit in *nudipellifera* et in *squamosa*; a Milne Edwards qui nudipellifera in varias species distribuit, et ab aliis qui modo unam modo alteram speciem subdiviserunt. Hinc distributio recentior sequens est, ut datur ab A. C. De Meis in suo Libro: *I Tipi Animali*, Bononiæ, 1872, pag. 134.

I. Invertebrata, quæ in septem classes distribuuntur, nempe:

1ª Protozoa.	
2ª Celenterata	Radiaria seu Zoophita.
3ª Echinodermata	Radiaria seu Zoophita.
4ª Artropoda	Articulata.
5ª Vermes	Articulata.
6ª Molluscoida.	
7ª Mollusca.	

II. Vertebrata in quinque classes partiuntur, videlicet:

1ª Pisces.
2ª Amphibia.
3ª Reptilia.
4ª Aves.
5ª Mammifera.

Hic sistimus: non enim de *Zoologia* tractatum scribere officium nostrum est. — Cf. Tissot, *Anthropologie spéculative*, P. I, Cap. II, Sect. II; sed præcipue inoffenso pede legi potest cl. Vincentius Santi, *Istituzioni di Anatomia comparata* (2º ed.), *Zoologia*, qui breviter, dilucide et per principia vere rationalia disserit de *Regno animali*, pag. 73 et seqq.

CAPUT TERTIUM

DE VITA RATIONALI SEU DE ANIMA HUMANA IN SE CONSIDERATA

Prologus. Tres vitæ gradus, quos alibi (*Artic.* 2) distinximus, et quos distributos in rerum natura cernimus, in homine uniti inveniuntur ratione animæ rationalis, quæ unica in homine existens, illos omnes gradus virtute sua complectitur et explicat. Porro de anima humana in se considerata quæri potest: 1º *quid sit*; — 2º *a quo sit*. Primam quæstionem solvam in præsenti Capite, alteram vero in sequenti. Circa primam vero, ut pedetentim de una ad alteram veritatem ordine synthetico deveniamus, dicendum est: 1º *de substantialitate* animæ humanæ, ut in antecessum *genus* supremum entitatis ipsius animæ determinetur; 2º de ejus genere proximo, seu de ejus *simplicitate*; 3º de ejus differentia specifica, nempe de *spiritualitate*; 4º denique, de ejus ordine ad existentiam, videlicet de *immortalitate* animæ humanæ.

ARTICULUS PRIMUS

(6)

De substantialitate animæ humanæ.

I. Quæstio. Distinximus in Ontologia (27, III et IV) substantias in tres classes nempe: 1º in substantias *completas* in ordine *substantialitatis*, et in ordine *speciei*; 2º in substantias *completas* in ordine *substantialitatis*, at non in ordine *speciei*; 3º in substantias *incompletas* tum in ordine *speciei*

tum in ordine *substantialitatis*. — Præsens quæstio est de substantialitate secundo vel tertio modo considerata : nam de completa vel incompleta substantialitate animæ nostræ non est hujus loci definire, sed in sequentibus articulis determinabitur. Impræsentiarum sufficit probare quod anima humana pertineat non ad genus accidentium, sed ad genus substantiarum. Et hæc sunt notanda ne una quæstio cum alia confundatur.

II. Anima humana est substantia. Hæc thesis jam probata manet *a fortiori* ex iis, quæ supra (4, II) de substantialitate animæ brutorum notavimus. Sed ob rei gravitatem peculiaria addenda sunt argumenta pro anima humana. Sit igitur : Anima humana est principium constitutivum et specificativum hominis, et insuper jugiter eadem perseverat sub omnibus modificationibus quæ in nobis succedunt. Atqui quod est hujusmodi est essentialiter et necessario substantia. Ergo anima humana est essentialiter et necessario substantia. *Major* argumenti quoad veritatem utriusque membri probatione non indiget : evidens enim est quod homines sumus, et a brutis, et a plantis, et a lapidibus specifice distinguimur, quia animam humanam seu rationalem habemus ; deinde *conscientia* vivide mihi testatur quoad *ego* qui modo cogito et volo, sum ille ipse *ego* qui cogitabam, volebam, judicabam, imaginabar heri, decem, viginti, triginta abhinc annis. Cogitationes et volitiones veniunt et transeunt, sed *ego* cogitans et volens idem persevero. — *Minor* vero declaratur. Nam principium specificativum hominis aut est accidens aut substantia : non accidens, quia secus homo nonnisi accidentaliter differret a brutis; quod est absurdum. Ergo est substantia. — Deinde *ego* qui cogito, non cogito corpore, sed anima, ut omnes fatentur. Cogitationes ergo in anima mea sunt sicut in subjecto. Si autem subjectum istud est accidens, erit et ipsum in aliquo sicut in subjecto ; hoc vero non potest esse accidens, quia secus procederetur in infinitum in serie accidentium sine subjecto : quod repugnat (O. 28, III). Est igitur subjectum cogitationis et volitionis *substantia*, quæ est anima ipsa.

ARTICULUS SECUNDUS

(7)

De simplicitate animæ humanæ.

I. Quæstio. Probavimus animam humanam esse substantiam. At substantiæ aliæ sunt simplices, ut *Deus* et *Angeli* ; aliæ vero sunt compositæ, ut bruta ex anima et corpore componuntur et ipse homo substantia composita est (O. 27, V). Extra quidem dubium est animæ humanæ inesse multiplices virtutes, ut puta, vivificandi corpus quoad vegetationem et sensum, ex quo capite dici potest *totum* virtuale vel potestativum (L. 16, III) ; sed quæritur utrum anima humana in se considerata sit substantia simplex, vel composita sive partibus essentialibus physicis, ut homo, sive partibus integrantibus, ut substantiæ extensæ. Sit itaque :

II. Anima humana est substantia essentialiter simplex. Probatur. Anima humana est *primum* principium vitæ in nobis, objecta omnino *simplicia* intelligit, et *unitatem* habet intellectionis. Atqui ex triplici hoc capite necessaria est animæ humanæ essentialis simplicitas. Ergo anima humana est substantia essentialiter simplex. — *Major* argumenti est veritas facti. Anima enim est *primum* principium vitæ in his quæ vivunt (1, V), et conscientia testatur nos intelligere objecta simplicia, ut *punctum, virtutem*, etc., et gaudere *unitate* intellectionis, quatenus non *plures* sed unus *ego* intelligo ex toto objecta intelligibilia. — Probatur igitur *minor*.

Ex eo quod est primum principium vitæ. Fac animam esse compositam. Ejus partes ad minus igitur erunt A et B. Primum igitur vitæ principium in nobis aut erit A, aut B, aut A + B. Si est aut A, aut B, alterutrum erit *anima* complete et ideo simplex, ut patet ; si utrumque, A et B erunt complete duæ animæ ; et utraque pariter simplex. Relinquitur igitur in facta hypothesi quod anima sit A + B. Sed non evitatur absurdum, quinino augetur. Nempe aut A et B sunt utrumque activum principium vitæ, aut ad invicem sic in mutua unione comparantur ut unum sit activum et alterum passivum. Si hoc secundum assumatur, B vel A passivum non erit anima, quia anima essentialiter est principium activitatis. Si autem utrumque est activum, utrumque erit anima

cum propriis actionibus immanentibus (1, III) et independentibus; atque proinde non unum sed duo viventia et duæ conscientiæ. Ergo in quacumque hypothesi anima erit essentialiter simplex.

Ex intellectione objectorum simplicium. Omnis enim actio manifestat naturam principii a quo est ; et natura ipsius actionis manifestatur ex natura objectorum ad quæ ordinatur et circa quæ versatur. Atqui anima humana intelligit objecta simplicia, ut dictum est. Est igitur anima humana secundum suam naturam simplex. Et hinc est quod sensibus sive externis sive internis nonnisi *extensa corpora* percipimus, quia sensus sunt facultates compositi, seu animalis. Hoc argumento utitur S. Augustinus in Libro *de Quantitate animæ*, Cap. XIII. « AUGUSTINUS. Unquamne igitur oculis istis corporeis vel tale punctum, vel talem lineam, vel talem latitudinem (*uti a mathematico ponitur*) vidisti ? — EVODIUS. Omnino nunquam. Non enim sunt ista corporea. — AUG. Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non esse. »

Ex unitate intellectionis. Ego quidem, ut mea mihi testatur conscientia, intelligo objectum quod est vel *virtus*, vel *justitia*, vel *Deus*, vel alia hujusmodi. Si anima qua intelligo hujusmodi objecta est composita physice ex A et B, definiendum mihi est utrum A et B separatim et complete intelligant objectum illud simplex, an secus. Si separatim et complete, A et B erunt duæ animæ completæ, et utraque simplex; et consequenter duæ distinctæ erunt intellectiones; quas rejicit tamen conscientia, et intellectionis unitatem affirmat. Si incomplete, cum agatur de objecto simplici partibus carente, nullo modo intelligitur quid sit *justitia* neque ab A neque a B, et consequenter neutrum est anima. Aut igitur deneganda est intellectio contra apertum conscientiæ testimonium, aut concedendum est ex unitate intellectionis animam humanam esse essentialiter simplicem.

III. Anima humana caret partibus integrantibus, seu extensione. Probatur. Subjectum extensione præditum : 1° non potest seipsum totum complecti, sicut charta complicatur quidem, sed una sui pars est supra aliam, non tota supra totam ; 2° alteri subjecto applicatum, totum quidem tangit totum, sed pars unius non tangit nisi partem alterius : sicut tota manus tangit librum, sed pars manus non totum librum

sed unam ejusdem partem tangit; 3° non eodem modo ad alias extensiones se habet, quia superat minores, exceditur a majoribus. Atqui, testante conscientia, humanus intellectus, ut S. Thomæ verbis utar, II *Contra Gentiles*, Cap. XLIX, nn. 1 et 7, supra seipsum agendo reflectitur : intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum ; et non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem : cum *se toto* intelligat, et comprehendat *totum* et *partem*, *majora* in quantitate et *minora*. Ergo anima humana partibus integrantibus seu extensione omnino caret.

IV. Solvuntur difficultates. *Objectio prima.* Sensatio est actio vitalis quæ a composito seu ab animali procedit. Non igitur ad vitæ principium exigitur simplicitas, ut dictum est in prima parte argumenti pro animæ essentiali simplicitate.

Resp. Actio sensitiva est quidem ab animali immediate, sed mediate et radicaliter est ab anima. Unde adversarius a secundario vitæ principio, quod est facultas sensitiva, ad *primum* vitæ principium, nempe animam, concludit. Quod sine sophismate fieri nequit.

Objectio secunda. Ratio humana nequit sibi efformare ideam simplicitatis animæ. Hæc igitur simplicitas animæ non potest admitti.

Resp. Nego *antecedens.* Materialistæ omnia metiuntur phantasia (quæ procul dubio simplicia ut talia non percipit), et quidquid vires phantasiæ superat, rationi adversari contendunt. Sed hæc indigna prorsus sunt philosopho, qui non phantasia, ut bruta, sed ratione, ut hominem decet, res debet considerare. Negatur itaque *antecedens*, quia revera mens humana simplicitatis notionem habet : secus enim neque ipsi materialistæ possent inficiari existentiam rei simplicis cujus conceptum non haberent. Falso autem ipsi putant notionem simplicitatis esse negativam, nam contra est maxime positiva, quia dicit rationem indivisionis tum actu tum potentia ; quod profecto perfectionem importat.

Objectio tertia. Substantia simplex nequit corpus extensum occupare. Sed anima nostra occupat totum corpus nostrum extensum. Ergo anima humana non est substantia simplex.

Resp. Distinguo *majorem* : Substantia simplex nequit occupare corpus extensum occupatione proprie dicta quæ est per commensurationem partium subjecti occupantis ad subjec-

tum occupatum, *concedo*; occupatione improprie dicta quæ est per actionem subjecti occupantis in subjectum occupatum, *nego*. Et contradistincta *minori* in eodem sensu, nego *conseq*. — Substantia simplex quia partibus destituitur, non potest locum occupare, sicut occupant corpora extensa, quæ ideo dicuntur esse in loco *circumscriptive*, ita nempe ut eorum partes partibus *loci* respondeant, a quibus contineri intelliguntur. Quapropter si substantia supponatur quaqua versus simplex, simplicitate nempe tum essentiali tum virtuali, ut *punctum* mathematicum, manifestum est quod non potest occupare extensum, neque extensione suæ entitatis neque extensione suæ actionis. At contra si sit simplex essentia, sed virtute activa polleat, nihil prohibet quominus in *extensum* agere queat, ipsum actione sua pervadendo, et actioni suæ ipsum subjiciendo; quod est occupare extensum per actionem activi in passivum. Ita dicendum de anima, quæ quamvis simplex in sua essentia, virtute tamen in totum corpus agit, non corpori subjecta sed potius sibi corpus subjiciens, sicut principium activum sibi subjectum habet passivum.

Objectio quarta. Anima in corpore existens tangit ipsum corpus extensum. Extensum autem nonnisi ab extenso tangitur. Ergo anima extensa est.

Resp. Distinguo *majorem*: Anima in corpore existens tangit ipsum corpus extensum contactu quantitativo, *nego*; contactu virtutis et actionis, *concedo*. Et contradistincta *minori* in eodem sensu, nego *conseq*. — Animam esse substantiam et esse simplicem probavimus; insuper eam esse in corpore nostro, illudque vivificare et specificare, certissimum est ex testimonio conscientiæ. Sed anima non habet partes; non potest igitur per partes corpus tangere, seu tangere contactu quantitativo. Tangit ergo corpus communicatione sui *esse* humani, cui associat corpus, tangit insuper corpus ipsi communicando actionem vitalem, et continet corpus in esse. Contactus iste vocatur contactus *virtutis*, quo substantia et tota *totum* subjectum et tota singulas partes ejusmodi subjecti tangit in quod agit. Qui nedum non officit simplicitati, sed eam implicat, quia quod est quantum seu extensum, non potest agere, ut agit anima, in totum corpus et simul omnes corporis extensi partes, omnesque specificare.

Ad majorem autem rei dilucidationem opportunum existimo hic transcribere quæ S. Thomas, II, *Contra Gentiles*, Cap. LVI,

profunde habet circa discrimen inter contactum quantitativum et contactum virtutis. In antecessum igitur contactu virtutis « id quod est indivisibile potest tangere divisibile; quod in tactu corporeo non potest accidere: nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquod; substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, inquantum agit in ipsam. Alio enim modo (*nota*) est indivisibile punctum et substantia intellectualis. Punctum quidem est sicut quantitatis terminus; et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest. Substantia autem intellectualis est indivisibilis, quasi extra genus quantitatis existens; unde *non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum*. — Secundo quia tactus quantitatis est solum secundum ultima; tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur: sic enim tangitur *secundum quod patitur et movetur*; hoc autem fit secundum quod est in potentia; potentia autem est secundum totum et non secundum ultima totius; unde totum tangitur. — Ex quo patet tertia differentia. Quia in tactu *quantitatis*, qui fit secundum extrema, oportet esse tangens *extrinsecum* ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo; tactus autem *virtutis*, qui competit substantiis intellectualibus, *cum sit ad intima*, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, et incedentem per ipsam absque impedimento. Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis ». Cf. etiam *Cajetan*. in P. I, Qu. LII, Artic. I, circa med.

Objectio quinta. Instabis: Atqui anima humana tangit corpus contactu quantitativo. Nam actio animæ redditur impotens a corporis resistentia; ut si grave pondus brachio suspendatur. Hoc autem explicari non posse videtur nisi ponendo quod corpus animam tangat contactu quantitativo et vice versa. Ergo anima humana corpus tangit contactu quantitativo.

Resp. Nego *subsumptum*. Ad ejus probationem distinguo *majorem*: Actio animæ redditur impotens immediate, *nego*; mediate, seu mediante corporeo organismo in quo et cum quo motivam illam corporis actionem exercet, *concedo*; et nego *conseq*. — Distinctio data explicatione non indiget.

ARTICULUS TERTIUS

(8)

De spiritualitate animæ humanæ.

I. Notio substantiæ spiritualis. Qui animam humanam definiret, *ens simplex cogitans*, non errorem quidem enuntiaret, sed factum solummodo poneret, quin ad naturam principii, unde est ipsa cogitatio, assurgeret. Vulgus notionem explicitiorem substantiæ spiritualis habet, cum dicit esse substantiam suæ nobilitate naturæ materiam omnem transcendentem. Quam communem notionem in philosophicam convertendo, Scholastici (4, II) dixerunt substantiam spiritualem illam esse quæ est per se subsistens et per se agens actiones suas specificas independenter subjective a corpore. In Ontologia (27, VI) demonstravimus hanc definitionem et veram esse, et omnino in scientia philosophica retinendam, ut a materialistarum æquivocationibus et insidiis caveamus.

II. Quæstio. Probata igitur substantialitate et simplicitate animæ humanæ, quærimus tertio loco, utrum ipsa anima sit spiritualis, sumpta spiritualitate in suo vero sensu explicato. Existimavit Cartesius animam humanam ideo esse spiritualem quia simplex; sed processus iste non est verus. Etenim brutis inest anima (3, II), et hæc anima simplex esse debet in sua essentia, ut manifestum est ex dictis in superiori articulo, n. II. Attamen non est spiritualis in sensu rigoroso (4, II). Præterea in superiori articulo, n. IV, ad 4, vidimus ex D. Thoma quid intersit inter simplicitatem puncti et simplicitatem substantiæ spiritualis. Igitur simplicitas est quidem conditio requisita ad spiritualitatem, sed sola eam non constituit. — Ut igitur spiritualitas animæ extra omnem rationabilem dubitationem ponatur, duo præstabimus : 1° refutabimus materialistarum errorem tribuentium materiæ viribus vim cogitandi ; 2° expendemus opinionem lockianam, qua asseritur materiæ quidem *de facto* cogitationem non competere, at non posse demonstrari cogitationem materiæ repugnare.

III. Materialismus psychologicus. Qui præter corpora nil aliud existere contendunt, principium vitale a materia distinctum inficiantur, et ipsam vitam intellectualem viribus materiæ tribuunt. De antiquis materialistis jam mentionem fecimus (1, VI) qui qualibet ætate aut plures aut pauciores nacti sunt sectatores, sed maxime materialismus referbuit in Gallia sæculo decimo octavo. De Lamettrie (1709-1751) tum in *Historia naturali animæ*, tum in aliis libris quos inscripsit *Homo-machina*, *Homo-planta*, *Origo animantium*, *Venus metaphysica, seu de Origine animæ*, totus est in sustinendo quod anima non est revera aliud quam principium absolute materiale ; Cabanis (1757-1808) in suis *Rapports du physique et du moral de l'Homme*, Memor. 1^er^, §.3, cogitationem repetit a cerebro, quod, juxta hunc Auctorem, segregat cogitationem a sensatione, sicut stomachus segregat succum gastricum a cibo ; in quam sententiam descendit Broussais (1772-1838) asserens systema nerveum percipere, sentire, ratiocinari, velle, omnia denique phænomena intellectualia esse effectus materiæ nervorum. Hos medicos materialistas sequuntur materialistæ nostræ ætatis, Darwin, *Origine des Espèces*, Buchner, *Force et Matière*, Moleschott, Tyndall, Ferrari Josephus, nedum materialista sed aperte atheus, universa denique schola positivista, quæ verbis aut indifferentismum aut scepticismum affectans circa naturam rerum spiritualium, harum existentiam revera negat. — Contra hos omnes sit conclusio :

IV. Animam humanam esse essentialiter spiritualem substantiam apodictice demonstratur. Loquor de demonstratione apodictica, hoc est rigorosa (L. 41), et tali proinde cui contradicere, sit manifeste contradicere ipsi rationi. Possem utique afferre in veritatem thesis consensum humani generis, sed in gratiam adversariorum, illum subaudio et prætereo, et ejus veritatem implicite demonstro. Probatur itaque thesis argumento intrinseco, quod factis apertissimis conscientiæ nititur. Etenim 1° anima humana habet actiones transcendentes omnes materiæ vires : ipsa namque intelligit et vult, per quas actiones est essentialiter reflexiva, seu, ut Scholastici aiebant, redit ad *essentiam suam reditione completa :* quæ reflexio, ut supra dictum est (7, III), subjecto corporeo convenire non potest ; et præterea extra limites spatii et temporis liberrime excurrit : quod quidem materiæ convenire nullatenus potest, quia actiones corporum a propria quantitate limitantur, et in spatio determinato exercentur, ut per experientiam notum est. — Deinde 2° objecta essentialiter immaterialia intelligit : loquimur enim, et materialistæ nobiscum loquuntur de

rebus spiritualibus, hoc est supra omnem naturam materialem positis; saltem igitur existit in mente nostra conceptus rei spiritualis : de re enim omnino ignota loqui non possumus. — Præterea 3°, cum res extra nos existentes in dominio sensibilitatis singulares sint, multiplices et mutabiles, eas tamen vi mentis universali et immutabili modo intelligimus et ad unitatem quamdam reducimus, ut patet ex his quæ in primo Ontologiæ libro disseruimus circa universalia. — Denique 4°, anima nostra naturali et nobiliori desiderio magis fertur in objecta spiritualia quàm in corporalia : loquor de homine qui propriam dignitatem sentit. Nihil enim est curandum de homine, *qui cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis* (Psalm. XLVIII, 13). — Atqui substantia quæ habet actiones transcendentes vires materiæ, quæ objecta omnino spiritualia intelligit, quæ ipsas res materiales immateriali ratione attingit, quæ denique in objecta spiritualia magis quam in materialia naturali desiderio fertur, non potest non esse essentialiter spiritualis. Ergo essentialiter spiritualis substantia est anima humana. — Probatur *minor :* etenim *major* jam satis declarata est.

Ex actionibus transcendentibus materiam. Natura enim actionis procedentis a causa quacumque efficiente, naturam ipsius principii aperte manifestat, eo modo quo effectus perfectio causæ perfectionem demonstrat (O. 44, XVIII). Quocirca cum actiones specifice humanæ, nempe actiones intellectivæ, materiam transcendant, neque ideo a materia pendeant aut pendere possint, certo et necessario concluditur ipsam animæ substantiam natura sua transcendere materiam ipsam et a materia esse independentem sicut in suo *agere* specifico ita et in suo *esse*. In qua independentia veram atque essentialem spiritualitatis naturam consistere diximus supra, n. I.

Ex objectis spiritualibus. Unaquælibet enim potentia ordinatur ad objectum proprium, ut ad terminum perfectivum sui : unde objecto ipsi proportionatur. Sicut visus corporalis proportionatur visibili, nempe luci vel colori, ad quem dicit ordinem et a quo perficitur visus videndo. Si igitur intellectus objecta attingit spiritualia, spiritualibus rebus intelligibiliter suscipiendis proportionatus esse debet, et consequenter esse spiritualis. Ex quo consequitur quod

etiam substantia animæ spiritualitate insigniri debet, juxta principia declarata in præcedenti argumentatione.

Ex modo intelligendi res corporales. Res quidem corporales prout in seipsis existunt singulares sunt, multiplices et mutabiles. Non ergo ex ipsis rebus solummodo esse potest quod intelligantur earum essentiæ modo universali et immutabili : res enim non exhibent intellectui nisi seipsas. Quod igitur modo universali et immutabili intelligantur, provenit ex vi intellectiva animæ nostræ : quæ ideo supra conditionem omnem materialem elevata esse debet, ut possit immaterialiter materialia intelligere.

Ex innato desiderio rerum spiritualium. Et imprimis inexplicabile omnino esset hoc desiderium spirituale in subjecto spiritualitate destituto : siquidem desideria naturalia inferiora natura specifica subjecti in quo sunt intelligi possunt, non autem natura specifica ipsius subjecti superiora. Asinus non appetit esse hominem, neque lapis appetit esse asinum. Spiritualis est ergo anima humana quia ad spiritualia appetenda natam se intime sentit. — Deinde naturale desiderium non est nisi ex cognitione qua apprehenditur objectum ut perfectivum appetitus. Sed nullum objectum perficere potest subjectum cum quo nullam habet convenientiam : asinus enim a virtute perfici non potest, neque a scientia. Igitur si spiritualia ut perficientia hominem appetuntur et vehementer appetuntur, signum certissimum est quod substantia animæ humanæ maxime spiritualis est. — Cf. S. Th. P. I, Qu. LXXV, Artic. I. et II, et *Contra Gentiles,* Lib. II, Cap, XLIX et L.

V. Nota I. **Opinio lockiana.** Quamvis autem Lockius (1632-1704) admittat animæ humanæ spiritualitatem *de facto,* docet tamen nullam demonstrari posse repugnantiam quod materia cogitet, atque proinde id a Deo fieri posse concludit. Quæ opinio est janua illius materialismi, quem hucusque impugnavimus. Etenim posita Lockii opinione, ratio *cogitationis* ut supra a nobis considerata est, non fundat certitudinaliter demonstrationem apodicticam spiritualitatis : et ideo concludi exinde nequit essentialis spiritualitas animæ humanæ. Et hinc est quod Collins discipulus et amicus Lockii in defensione doctrinæ magistri sui contra impugnationes Newtoni, Clarkii, aliorumque sapientiorum, materialismo aperte favet : Dodwellus conatur demonstrare animam esse ab intrinseco materialem ; ceterique denique materialistæ

puri usque ad Hume et De Lamettrie doctrinam lockianam perlibenti animo suscipiunt laudantque cum Voltaire. — Necesse autem non est ut in confutatione directa hujus opinionis immoremur : rationes enim quas attulimus, non solum factum, sed etiam necessitatem absolutam facti ostendunt, quia demonstrant naturam cogitationis necessario importare absolutam elevationem substantiæ cogitantis supra essentiales conditiones materiæ. Potius argumentum fundamentale quo nititur Locke diluendum est.

VI. NOTA II. **Fundamentum opinionis lockianæ.** Igitur Locke ex principio exorditur quod non omnes vires materiæ nobis innotescunt ; ac proinde definire nescimus utrum per Dei omnipotentiam absolutam evehi possit materia ipsa usque ad intellectionem. — Sed hoc fundamentum lockianum falsitate laborat. Etenim recte ex præcognitis rerum proprietatibus ad determinandam cum certitudine earum naturam assurgimus : hoc processu, utpote maxime legitimo, utuntur omnes homines, non excepto ipso Lockio. Cum igitur ad evidentiam probetur, ut constat ex dictis, proprietatibus intellectionis ut nobis revelantur ex conscientia, e diametro opponi proprietates quas quotidie experimur in materia, rationabiliter et demonstrative concludimus intellectionem repugnare materiæ, et immateriales esse substantias quibus illa convenit.

VII. NOTA III. **Solvuntur difficultates.** Difficultates quas contra animæ humanæ spiritualitatem opponunt materialistæ, sunt illæ ipsæ quas excussimus agendo de ipsius animæ simplicitate : unde ab illis iterum referendis supersedemus. Hic tantummodo unam aut alteram peculiarem addimus.

Objectio prima. Quod est forma corporis non potest esse substantia spiritualis. Atqui anima humana est forma corporis nostri. Ergo anima humana non potest esse substantia spiritualis.

Resp. Distinguo *majorem :* Quod est forma corporis a corpore dependens tum in *esse* tum in *agere*, non potest esse substantia spiritualis, *concedo;* a corpore independens, *nego.* Et contradistinguo *minorem.* Anima humana est forma corporis, sed a corpore independens in *esse* et in *agere* proprio, *concedo*; dependens, *nego ;* et nego conseq. — Anima humana est utique forma corporis, quatenus dat illi esse specificum et vitale ; sed a corpore nullatenus dependet, ut

apparet ex propriis operationibus intellectualibus, quæ nullius corporis esse possunt, ut probatum est, sed sunt solius animæ sine corporis communicatione.

Objectio secunda. Instabis. Anima humana pendet a corpore in suis operationibus specificis, quia sine consortio sensuum non explicatur intelligentia : hinc cæcus natus ideam lucis non habet. Igitur nulla est data solutio ad præcedens argumentum.

Resp. Nego *minorem* subsumptam ; ad ejus probationem respondeo, quod intelligentia nostra *per accidens* dependet a sensibus, quamdiu scilicet anima humana est corpori unita et in præsenti rerum conditione, non autem *per se* et ratione suæ naturæ. Deinde præfata dependentia non est *subjectiva,* quasi nempe intelligere et velle sint actiones *compositi* animati, quia, ut dictum est, actiones istæ a sola anima sunt ; sed est dependentia *objectiva,* quatenus nempe non datur intellectio sine objecto intellecto ; hoc autem objectum intelligibile datur originaliter a sensu, et in sensibilibus speculatur nostra intelligentia universalia, quæ sunt ejus objecta propria, ut infra plenius explicabitur. Unde recte notat S. Thomas, P. I, Qu. LXXV, Artic. II, ad 3, quod *corpus requiritur ad actionem intellectus,* NON SICUT ORGANUM, *quo talis actio exerceatur, sed* RATIONE OBJECTI. *Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum.*

ARTICULUS QUARTUS

(9)

De immortalitate animæ humanæ.

I. Immortalitatis et mortalitatis notiones. *Mortalitas* non omnibus tribuitur, sed solis viventibus, quatenus dicit *amissibilitatem vitæ.* Unde ex opposito *immortalitas* generatim dici potest, *vitæ inamissibilitas.*

II. Immortale per essentiam et immortale per participationem. Hæc est prima divisio immortalitatis. Immortalitas *per essentiam* est *inamissibilitas vitæ* in subjecto existente per se et a seipso, et consequenter æterno æternitate essentiali (O, 37, IV). Hæc immortalitas dicitur etiam absoluta, et soli Deo convenit, juxta illud Pauli, I, *Timoth.* VI, 15 et 16 : *Rex regum et Dominus dominantium : Qui solus habet im-*

mortalitatem. — Immortalitas *per participationem* est *inamissibilitas vitæ* in subjecto, existente tamen ab alio, et solum æterno *a parte post,* et æternitate participata (O. *ibid.*). Hæc immortalitas dicitur etiam relativa et hypothetica, et convenit angelis et animæ humanæ, ut in hoc articulo probabitur.

III. Triplex genus corruptionis. Generatim corrumpi dicitur quod corruptione mediante amittit propriam naturam et existentiam. Triplex autem genus corruptionis distinguitur, *per se, per accidens, per causam extrinsecam.* Corruptio *per se* habetur, cum partes seu principia ex quibus subjectum resultat dissolvuntur, sicut accidit in corpore humano cum in pulverem resolvitur : hinc corruptibilitas *per se* abstracte sumpta definiri potest *dissociabilitas principiorum essentialium rei.* — Corruptio *per accidens* habetur, quando aliquid perit ex eo quod destruitur subjectum a quo ejus existentia dependet; ut, destructo corpore, *per accidens* perit anima brutorum, quæ non est per se subsistens independenter a corpore (4, II). Corruptibilitas igitur *per accidens* est *amissibilitas existentiæ* defectu necessarii subjecti, a quo forma *in esse* dependet. — Denique corruptio *per causam extrinsecam* habetur quando aliqua causa efficiens extrinseca objectum aliquod actione sua destruit : sicut cum domus destruitur actione hominum. Corruptibilitas ista abstracte accepta definiri potest : *amissibilitas existentiæ in subjecto ex vi causæ extrinsecæ,* cui subjectum ipsum resistere non valet.

IV. Corollarium. Quia igitur amissibilitas existentiæ in rebus viventibus est ipsa *mortalitas ;* mortale eadem omnino ratione dici potest tripliciter, *per se, per accidens, per causam extrinsecam.* Et ex opposito, immortale aut est *per se,* aut *per accidens,* aut *per causam extrinsecam* illud in existentia conservantem. Immortale *per se* et *per accidens* dicitur etiam tale *ab intrinseco* et *naturaliter.*

V. Quæstio. Qui animam humanam materialem faciunt, eam consequenter *mortalem* dicunt tum intrinsece tum extrinsece, imo materialem ideo dicunt ut ejus immortalitatem inficientur ; quasi nempe piaculum esset asserere animæ humanæ immortalitatem. Sed tales sunt homines ratione abutentes : ex una parte ita sese extollunt superbia, ut quasi divinam proclament humanam naturam ; ex altera vero parte ipsius superbiæ obcæcatione ita eamdem naturam deprimunt ut eam æquiparent equis et mulis quibus non est intellectus, ut verbis Sacræ Scripturæ utar. Quærimus igitur contra materialistas, utrum anima humana sit immortalis. In hac autem quæstione solvenda tria distincte probabimus : 1° animæ humanæ immortalitatem, abstractione facta *a modo,* utrum sit immortalis ab intrinseco, vel tantum ab extrinseco ; 2° animæ nostræ competere immortalitatem *ab intrinseco ;* 3° Deum *de facto* animæ humanæ connaturalem immortalitatem haud auferre.

VI. Anima humana est immortalis. Probatur. Animæ humanæ immortalitatem invocat naturale desiderium, affirmat consensus humani generis, exigunt justitia et sanctitas Dei. Igitur anima humana est revera immortalis. — Declaratur argumentum per partes.

Ex naturali desiderio. Quod nobis insit a natura vehemens desiderium vivendi semper, patet ex conscientia nostra, patet ex dictis et factis aliorum hominum. Unde mors est naturaliter horribilis humanæ naturæ. Sunt quidem qui mortem sibi inferunt, sed hi non vitam sed miseram vitam detestantur, neque vitam crimine sibi auferrent, si beatiorem possent habere. Stat ergo quod naturali desiderio perpetuam vitam appetimus. Natura autem nihil agit frustra : nam opera frustranea sunt opera insipientiæ, quæ in Deo sapientissimo Auctore naturæ cadere non potest. Ergo non est frustraneum in nobis naturale desiderium perenniter vivendi, sed illud immortalitate animæ humanæ completur. — Cf. II. *Contra Gentes,* Cap. LXXIX, n. 4, et P. I, Qu. LXXV, Artic. VI.

Ex consensu humani generis. Ipsi adversarii fatentur immortalitatem animi nostri affirmari a genere humano universaliter et constantissime. Unde Mirabeau, vel quisquis sit auctor pessimi libri, *Système de la nature,* fatetur *nihil magis populare quam dogma immortalitatis animæ; nihil magis universaliter receptum, quam fidem in alteram vitam.* Sed insuper notandum quod ista totius generis humani persuasio integra atque inconcussa perseveravit, quamvis ipsa passionibus vehementer sit contraria, et materialistæ eam convellere ope sophismatum semper fuerint moliti. Si igitur, ut Tullius ait in Libro primo *Tusculan. Dispp.,* Cap. XIII, et in Logica demonstravimus (59, III), *omni in re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est,* consensus humani generis in affirmanda animæ nostræ immortalitate impetita a materialistis, passionibus odiosa, nonnisi ab alta persuasione veritatis esse potest. — Hoc argumentum eloquenter ipse Tullius amplificat Op. et Cap. cit. et seqq.

Ex justitia et sanctitate Dei. Sapientissimo Dei judicio virtus haud semper prosperatur in hac vita, neque vitium debitas pœnas luit. In præsenti non quærimus rationem hujus facti, sed illud accipimus, prouti per quotidianam experientiam ostenditur. Pertinet autem ad sapientem justitiam et sanctitatem provisoris universalis Dei ut, pro meritis virtutis et demeritis vitii, unicuique retribuat : secus nec justus esset non discernendo merita a demeritis, nec sanctus parem imo meliorem conditionem tribuendo vitio quam virtuti. Quia igitur hæc justa ac sancta retributio non plene habetur in hoc mundo, altera vita admittenda necessario est, in qua plena sit manifestatio sanctitatis et justitiæ divinæ in bonis et in malis. Et hæc spes, simul cum testimonio bonæ conscientiæ, est consolatio justorum in tolerandis patienter ærumnis hujus vitæ.

VII. Anima humana est per se et ab intrinseco immortalis. Hæc secunda propositio, ut supra innui, tangit modum quo immortalitas convenit animæ humanæ. Dicitur autem immortale per se et ab intrinseco, quod tale est natura sua, et non solummodo ex gratia et beneficio Dei, qui sua voluntate potest conservare jugiter in vita etiam brutum animal, quod tamen, in hac hypothesi, non diceretur immortale *per se* et ab intrinseco. — Probatur propositio : Anima humana est substantia simplex natura sua (7, II). Ergo natura sua non potest corrumpi *per se*, ut ex supra dictis patet, n. III. Deinde anima humana est substantia essentialiter spiritualis (8, IV), seu essentialiter independens tum in suis actionibus specificis tum in sua existentia a corpore, cui unitur (*Ibid.*, I). Ergo non potest corrumpi *per accidens*, ad corruptionem nempe corporis, ut supra, n. III, declaravimus. Atqui substantia quæ neque *per se* neque *per accidens* corrumpi potest, est immortalis per se et ab intrinseco (supra, n. IV). Ergo anima humana est per se et ab intrinseco immortalis, et non ex sola gratia divina illam conservante. — Cf. S. Th., *loc. cit.*

VIII. Anima humana a Deo non annihilatur. Hæc est tertia pars quam probandam promisi. Prænoto me non loqui de potentia Dei absoluta, sed de potentia Dei ordinaria. — Potentia Dei *absoluta* dicitur in ordine ad ea omnia quæ ontologice considerata non repugnant, et quæ proinde Deus sua omnipotentia facere potest ; nulla autem ontologica repugnantia est quod anima amittat existentiam, quia est ens con-

tingens (O. 21, I). Igitur per omnipotentiam Dei absolutam potest anima redigi in nihilum, unde est educta. — Potentia vero *ordinaria* consideratur in ordine ad leges ab ipso Deo libere præfixas. Hoc secundo sensu affirmamus animam humanam non posse a Deo annihilari. — Notandum secundo quod perduratio perpetua animæ in existentia ex eo quod ipsa est incorruptibilis tum *per se* tum *per accidens*, non excludit necessitatem ut anima *conservetur* a Deo in existentia ; nam hæc conservatio divina est necessaria essentialiter cuilibet enti contingenti, quod sicut non potest sibi dare *esse*, ita non potest seipsum in *esse* conservare. — Hinc sensus propositionis est quod anima a Deo non annihilatur, quia Deus de potentia sua ordinaria non potest illi non conservare existentiam. — His declaratis, probatur propositio.

Posse Deum de potentia sua ordinaria annihilare animam humanam constare nobis deberet aut ex positiva suæ voluntatis manifestatione, nempe divina revelatione, aut ex attributis divinis, aut ex conditione ipsius animæ humanæ. Patet hæc *major* ex seipsa. Atqui ex triplici hoc capite prorsus contrarium est manifestum.

Nam Scripturæ Sacræ tum veteris tum novi Testamenti plenæ sunt testimoniis de animæ immortalitate, ut nihil dicam de traditionibus populorum. *Filii Sanctorum sumus*, dicitur Tobiæ, II, 18, *et vitam illam expectamus, quam Deus daturus est his qui fidem suam nunquam mutant ab eo.* Eadem leguntur *Genes.* I, 26, XXII, 18, XXXVII, 35, XLIX, 18 ; *Numer.* XXII, 10 ; eadem *Job.* XIX. 25, et alibi passim ; eadem *Psalm.* CXIV, 9, et in aliis pene omnibus, sicut et in libris Machabæorum, Sapientialibus et in Prophetis, quorum testimonia contra Warburton et Voltaire citat noster Roselli *Summa Philosophica*, Metaphysic. P. III, Qu. XVI, Artic. III. Novum autem Testamentum aperte docere animi humani immortalitatem nec ipsi increduli inficiantur. *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere : sed potius timete eum, qui potest et animam et corpus mittere in gehennam* (*Matth.* X, 28). *Ibunt hi in supplicium æternum : justi autem in vitam æternam* (*Ib.* XXV, 46). *De resurrectione autem mortuorum non legistis quod dictum est a Deo dicente vobis : Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob ? Non est Deus mortuorum sed viventium* (*Ib.* XXII, 31 et 32). Vivunt ergo Patriarchæ illi quoad animam, quorum corpora resurgent in die extremi judicii.

Eadem passim in aliis Novi Testamenti libris leguntur. Qua de causa Ecclesia catholica in Concilio Lateranensi V, sub Leone X congregato (1513), dogma de immortalitate animæ humanæ sancivit Sess. VIII : *Sacro approbante Concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse.*

Deinde attributa divina, ut sanctitas et justitia, affirmant aperte Dei voluntatem conservandi æternaliter vitam animæ humanæ, ut ex supra dictis, n. VI, est manifestum.

Denique conditio animæ humanæ. ejus nempe incorruptibilitas, tum *per se* tum *per accidens*, nec non ejus vehemens desiderium naturale vivendi semper, ut dictum est nn. VI et VII, apertissime ostendunt ejus immortalitatem etiam ex parte Dei conservantis. Anima igitur humana a Deo non annihilabitur.

IX. Nota. **Solvuntur difficultates.** Difficultates quæ hac in re a materialistis moventur, ad duas classes reducuntur : aliæ siquidem sunt ad vim attenuandam rationum quas pro immortalitate animæ humanæ attulimus ; aliæ autem immortalitatem directe adoriuntur. Utrisque satisfaciendum est.

Objectio prima. Ut S. Augustinus notat in XI *de Civ. Dei*, Cap. XXVII, non solum homines sed etiam bruta, imo et res omnes naturaliter desiderant *esse* semper : quæ tamen immortalitate carent. — Sed præterea, ut addit Auctor *Systematis naturæ*, homo ipse naturaliter desiderat hanc vitam, quamvis miseram, et naturaliter desiderat divitias et alia hujusmodi sexcenta : quæ tamen desideria non complentur. Ergo argumentum pro immortalitate animæ humanæ deductum ex naturali desiderio semper vivendi non concludit.

Resp. Nego quod bruta aliæque res inferiores *proprie* desiderent *esse* perpetuum. Etenim *esse perpetuo*, utpote extra limites temporis positum, nonnisi intelligentia apprehendi potest, et consequenter nonnisi intellectiva voluntate desiderari : bruta autem intelligentia carent (4, II) et solis sensibus prædita sunt, quorum cognitio nonnisi singularia et limitata a tempore et a spatio apprehendit (*Contra Gentiles*, Lib. II, Cap. LV, n. 13). S. Augustinus autem contrarium non dicit, sed de instinctu conservationis et de inclinatione ad nociva repellenda loquitur : quæ quidem non subaudiunt desiderium rationale essendi semper, sed solummodo naturam sese conservantem, ut *ibid.* S. Doctor aperte affirmat.

Ad alteram rationem Auctoris *Systematis naturæ* respondeo falsum esse quod homines *naturaliter* appetant divitias et alia hujusmodi : hæc enim non appetuntur nisi quatenus apprehenduntur ut media ad melius vivendum. Unde qui sibi habent persuasum sine divitiis perfectius vitam duci posse, non solum non amant sed recusant divitias, solis necessariis contenti. Quoad vero desiderium non expletum vivendi præsentem vitam respondeo imprimis, hoc probare mortem esse pœnam peccati, ut catholica docet nostra Religio, sicut probat etiam alterum catholicum dogma de mortuorum resurrectione. — Deinde respondetur quod in omni desiderio naturali duo semper sunt attendenda, nempe *substantia* rei desideratæ, et ejus *modus* : primum cadit in desiderium naturale ; alterum *non*. Ita naturaliter desideramus *beatitudinem* ; sed in quo concrete beatitudo sit quærenda, relinquitur determinandum arbitrio nostræ voluntatis ad meritum vel demeritum. Pari ratione immortalitas naturaliter desideratur ; sed modus eam habendi non cadit sub naturale desiderium.

Objectio secunda. Argumentum fundatum in consensu humani generis nullum esse videtur. Etenim : 1° Consensus humani generis, ut in Logica dictum est, nonnisi ad obvias veritates sese extendit, in quarum numero non videtur computanda animorum immortalitas. — 2° Quia consensus iste non est universalis, cum plures quavis ætate homines extiterint, qui animi nostri immortalitatem negarunt. — 3° Denique quia hanc immortalitatem a Regum et Sacerdotum calliditate rudibus populis insinuatam esse, historia non levia argumenta præbet.

Resp. Nego assertum. Ad *primam* probationem respondeo immortalitatem animi esse quidem veritatem non omnibus perviam scientifice, perviam tamen esse mediante judicio naturali, quo Deus omnes instruit circa eas maxime veritates quæ intime vitam nostram, nostramque destinationem respiciunt, et circa quas maxime versatur consensus communis generis humani (L. 59. II et seqq.). Et inter has veritates præcipuum locum habet procul dubio immortalitas animæ nostræ, abstractione facta a *modo* quo ipsa scientifice probatur : qui modus est opus reflexionis, non sensus communis. — Ad *secundum* nego consensum istum non esse plenum, hoc est non esse constantem, universalem, omnis loci et omnis temporis ; et contrarium asserere est aperte

historiæ contrarium, ut ostendunt Tullius in *Disputationibus tusculanis*, Lib. I, n. 15, Plutarchus, Strabo, Diodorus Siculus, aliique pene omnes scriptores, quorum testimonia aucta et illustrata videri possunt apud recentiores auctores, Nicolas, *Etudes philosophiques sur le Christianisme*, Tom. I, Bergier, *Traité historique et dogmatique de la religion*, Tom. III, Valsecchi, *De' fondamenti della Religione*. Dissensio vero quorumdam scriptorum nihil officit, sed magis thesim confirmat, eo modo quo monstra constantiam legum naturalium manifestant; ideo enim monstra sunt, quia legibus naturalibus in aliquo particulari ex defectu causarum secundarum derogant. — Ad *tertiam* denique rationem respondeo quod neque Reges neque Sacerdotes constantem et universalem generis humani consensum aut creare aut conservare potuerunt. Hinc idololatria periit, et reges qui divinitatem affectabant, incusso timore cultum in vita obtinuerunt a paucis, sed post mortem cessavit cultus, et incepit ridiculum et oblivio. Generatim insuper tenendum est, quod neque unus neque multi universaliter et constanter genus humanum fefellerunt.

Objectio tertia. Argumentum deductum ex sanctitate et justitia Dei non certo concludit animæ humanæ immortalitatem; siquidem: 1° Deus ex justitia homini nihil debet; 2° pax et testimonium bonæ conscientiæ est præmium sufficiens justo, sicut conscientiæ remorsus sunt pœna sufficiens improbis; 3° quia rigorosius impii punirentur privatione vitæ qua sunt abusi; 4° quia æternitas præmiorum et pœnarum, quæ naturali consecutione sequitur immortalitatem, videtur maxime contraria misericordiæ et sanctitati divinæ, et excedit merita atque demerita rationalis creaturæ.

Resp. Nego iterum *assertum*. Ad *primam* probationem dico quod Deus nihil quidem nobis debet ex toto rigore justitiæ, seu *ex condigno*, ut theologi loquuntur: at debet aliquid nobis ex justitia late sumpta, seu *ex condignitate*: quia donis Dei nobis ex sua largitate collatis *libere* utimur ad virtutem vel abutimur ad vitium; et ita aut meremur aut demeremur apud ipsum Deum. Unde Deus sibi debet quod ad complementum perfectionem perducat hominem, qui inchoatam perfectionem *libere* suscepit; et contra arceat a suprema felicitate qui donis divinis perversa libertate usus est. — Ad *secundam* rationem dico quod pax et remorsus conscientiæ sunt certe

aliquod præmium virtutis et *aliqua* pœna vitii, sed insufficiens omnino. Sæpe enim contingit quod ideo impii angores conscientiæ sentiant, quia æternam Dei vindictam formidant; et præterea angores ipsi molestiores in principio delictorum, paulatim ob habitudinem ipsius vitii minuuntur, cum tamen crimina augeantur tum numero tum gravitate. Quoad vero justum, nemo non sentit, ad tranquillitatem conscientiæ, maxime conferre persuasionem quod a Deo amatur in hac vita, amandus et præmiandus in altera æterna et feliciori. — Ad *tertiam* rationem respondeo quod conservatio vitæ magis quam annihilatio justitiam Dei manifestat, ut scilicet homo privatione bonorum puniatur qui eisdem bonis abusus est contra Dei amorem, et in se sentiat pœnam qui voluptatem inordinatam gustavit. Deinde si hæc ratio valeret, suicidii crimen inultum esset. — Ad *quartam* rationem dico quod æternitas præmiorum et pœnarum est veritas certissima, deducta ex ipsa sanctitate et justitia divina, et ex ipsa natura ultimi termini ad quem per mortem sive bene sive male pervenit homo; at immortalitas animæ est veritas omnino distincta et per se independens a veritate æternitatis præmiorum aut pœnarum, ut ex natura argumentorum quæ attulimus aperte constat.

Objectio quarta. Immortalitas animæ humanæ per se seu ab intrinseco ex duplici capite demonstratur, nempe ex ejus *simplicitate* et ex ejus *spiritualitate*. Atqui neutro ex capite potest *certo* inferri immortalitas prædicta. Ergo *dubia* saltem est immortalitas animi humani ab intrinseco. — Probatur *minor*. Nam quoad *simplicitatem* animadvertit Kant in sua *Critica rationis puræ*, animam humanam carere quidem quantitate *extensiva*, habere tamen quantitatem *intensivam*, quæ constat pluribus gradibus, ita ut hi decrescere possint usque dum in nihilum anima ipsa revertatur. — Quoad vero spiritualitatem, multis persuasum est non posse ex ipsa *demonstrative* inferri immortalitatem.

Resp. Concedo *majorem* et nego *minorem*. — Distinguo autem primam partem probationis ejusdem *minoris*: quantitas intensiva constat gradibus, quasi entitatibus realiter distinctis, *nego*; quasi perfectionibus per mentem in una simplici substantia animæ distinctis, *concedo*. — Anima non est composita ex pluribus entitatibus, sed est simplex substantia, in qua varios perfectionis gradus distinguimus (2, II, seqq.). Hujusmodi autem perfectiones *essentiales* neque crescunt

neque minuuntur, quia essentiæ rerum sunt immutabiles (O. 10, IV).— Ad secundam partem probationis dico quod, si spiritualitas confundatur cum sola simplicitate, concedimus non posse ex ipsa immortalitatem inferri; at si spiritualitas substantiæ proprie accipiatur, quatenus importat independentiam a corpore et completam subsistentiam in ratione substantiæ (O. 27, IV), demonstrative infert (sicut reapse intulimus) immortalitatem. Dissensiones autem quoad valorem demonstrationis de intrinseca immortalitate animi nostri proveniunt ex non recte constituta natura spiritualitatis. Addit etiam doctissimus Melchior Canus, *De Locis theol.*, Lib. XII, Cap. XIV, ad 5 : « Scotus et Jandunus videntur demonstrationes mathematicas quæsiisse. Si enim sapere ad sobrietatem vellent, et rei naturam, de qua disseritur, attente perpenderent, sane intelligerent rationes, quæ animæ incorruptionem probant, non suadere, sed vincere, si non protervum et repugnantem, at certe docilem hominem, et ad disciplinæ leges bene informatum. » — Cf. Bannes in P. I, Qu. LXXV, Artic. VI, § *In hac re sit prima conclusio: Dicere animæ* (humanæ) *immortalitatem non esse demonstrabilem per rationem naturalem erroneum est.* Quam conclusionem fuse et solide demonstrat.

Objectio quinta. Anima humana individuatur a corpore. Ergo dependet quoad *esse* a corpore, et consequenter destructo corpore, perit et ipsa anima.

Respondet Billuart *(Tractat. de Opere sex dierum*, Diss. III, Art. I), distinguendo *antecedens* : « Anima individuatur quoad *perseitatem* existentiæ, *nego* : quoad *perseitatem* incommunicabilitatis, *concedo.* —Individuatio duo dicit: 1° perseitatem existentiæ seu existere per se independenter ab alio tamquam a subjecto vel materia; — 2° incommunicabilitatem ulteriori supposito. Hanc habet anima a corpore; perseitatem autem existentiæ a seipsa, quam corpori communicat, non propter dependentiam sed propter abundantiam. » — *Respondeo* insuper cum S. Thoma, distinguendo idem *antecedens* : Anima humana individuatur a corpore, hoc sensu quod *esse* ejus individuatum dependeat a corpore *nego;* hoc sensu quod non habeat in se *speciem* completam, et consequenter non habeat esse completum individui speciei humanæ nisi in composito, *concedo.* — « De ratione animæ humanæ est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam, sed speciei comple-

mentum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem; sicut et hæc albedo differt ab illa numero per hoc quod est esse hujus et illius subjecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis quod esse suum non dependet a corpore : unde nec esse individuatum ejus a corpore dependet. » — Qu. *de Anima*, inter Dispp., Artic. III. — Cf. Artic. I, ad 1 et 2.

Objectio sexta. Instabis : Atqui anima humana ita individuatur a corpore, ut quoad *esse* a corpore dependeat. Ergo, etc. — Probatur. Nam anima humana cum corpore oritur, et cum corpore adolescere atque senescere eam cernimus in aliis et in nobis sentimus. Quod autem est hujusmodi non videtur habere *esse* independenter a corpore, et corporis destructioni superesse, — Hoc argumentum versibus exornat Lucretius *De rerum natura*, Lib. III, ceterique materialistæ extollunt.

Resp. Nego *subsumptum*, Ad ejus probationem distinguo *majorem :* Anima humana cum corpore oritur et *ex corpore, nego :* cum corpore oritur sed per actionem creativam. *concedo.* — Deinde, anima humana adolescit atque senescit *per se* cum corpore, *nego;* adolescit atque senescit *per accidens, transeat.* Et contradistincta *minori* in hoc sensu, nego *conseq.* — Utique anima nostra non accipit existentiam antequam corpus efformetur, sed cum corpus *generatur*, anima humana *creatur.* — Neque anima adolescit aut senescit *per se;* eadem enim est substantialiter in primo instanti suæ creationis, ac in ultima corporis senectute, et in æternitate : quia tamen a corpore aliquo modo juvatur ad explicandas vires suas intellectivas, non debet esse mirum si organismo corporeo, vel non explicato ut in infantibus, vel deficiente ut in senibus, vires etiam intellectivæ deficere *per accidens* videantur. Non tamen id absolute concessi; siquidem, ut per experientiam notum est, quandoque attrito corpore, animus acrior est in intelligendo, et quamvis in senibus vires corporales deficiant, non deficit in ipsis neque sapientia neque prudentia. « Anima, addo cum S. Thoma, non debilitatur debilitato corpore ; nec etiam sensitiva, ut patet per id quod Philosophus dicit in I *de Anima*, quod si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ex quo manifestum est quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animæ, sed organi. » — Qu. unica *de Anima* inter *Dispp.* Artic. XIV ad 18.

Aliæ objectiones desumuntur ex eo quod anima humana est corporis forma, sed eas solvimus in articulo superiori, ubi de animæ humanæ spiritualitate disseruimus.

CAPUT QUARTUM

DE ORIGINE ANIMÆ HUMANÆ

Prologus. Determinata natura animæ humanæ, inquirendum est (*Prolog.* in Cap. III) de ejus origine. Qua in re non concordes sunt opiniones philosophorum : alii enim *transformismum* vi originariæ *generationis spontaneæ* propugnant; alii causam animæ assignant ipsam humanam generationem : et hi subdividuntur in traducianistas corporeos et in traducianistas spirituales; alii vero Deum auctorem immediatum animarum humanarum faciunt, et subdividuntur in emanatistas et in creatianistas. Quapropter ut has omnes opiniones ordinate discutiamus, dicam : 1° *de generatione spontanea*; 2° *de traducianismo;* 3° *de creatianismo.*

ARTICULUS PRIMUS

(10)

De generatione spontanea.

I. Generationis spontaneæ notio. Generatio spontanea vocabulum novum est nostris hisce diebus in scholas invectum, at quoad significationem est perantiquum. Consistit enim in *cæca atque accidentali et progressiva explicatione materiæ a statu bruto et informi ad vitalitatem, et successive usque ad vitam rationalem in homine.* Quo sensu dixit De Lamettrie quod *terra fuit primus uterus hominis :* et Robinet quod *omnes rerum species non sunt aliud quam naturæ tentamina ad hominem efformandum.* Ut quisque ergo per se videt, generatio spontanea recentiorum materialistarum, nonnisi vocabulo differt a fortuito atomorum concursu antiquorum (C. 4). Sed videndum quo pacto recentiores materialistæ procedant.

II. Theoria circumstantiarum. Posito in materia bruta principio originario omnium viventium, affirmatum est omnia viventia eamdem præ se ferre structuram fundamentalem, eumdem fundamentalem organismum. Ex quo conclusum est quod omnes species viventium ab unica primitiva specie permanant. Hæc Cabanis, de Lamettrie, de Maillet, Robinet, Lamarck, Comte aliique. Modus autem multiplicationis specierum explicatur a Lamarckio (1744-1829) per externas *circumstantias*, in quibus viventia ipsa existere contingit. Nam juxta conditiones seu circumstantias diversas in quibus inveniuntur, enascuntur in viventibus necessitates diversæ ad sese conservandum; necessitates autem diversæ suscitant diversa desideria; et hæc generant facultates sibi correspondentes; quæ et ipsæ generant organismum aptum ad exercitium ipsarum facultatum. Organismus vero explicatur et perficitur ope *habitudinis ;* quæ si deficiat, organismus ipse paulatim deficit, et ad nihilum reducitur, ut accidit in *talpa* quæ sub terra vivens, amisit oculos quibus non indigebat ; sed contra « habitudo, inquit Lamarck, infigendi digitos in carnes animantium ad eas devorandas, digitos gradatim separavit in quadrupedibus, quæ carnibus vescuntur, et ungues aduncas efformavit, quibus ea instructa videmus ». Hinc unicum existit in hac theoria animal, cujus species diversæ non sunt nisi modificationes et successivæ transformationes, seu *palingeneses,* ut vocabulo græco Bonnet appellat, productæ ex circumstantiis diversis.

III. Theoria selectionis naturalis. Theoriam Lamarckii amplexus est explicavitque Carolus Darwin (8, III) sed loco circumstantiarum, ad quas primus recurrit, ponit *selectionem naturalem.* Est autem hæc selectio naturalis, aptitudo insita cuilibet animato individuo, qua spontanee in ipso accumulantur accidentia conservativa et perfectiva, quæ per generationem transmittuntur, et ita progressu temporis crescunt in successivis individuis, ut novæ species animantium tandem aliquando constituantur. Hinc homo non est nisi animal primitivum quod per successivas *selectiones naturales* pervenit ad speciem Orang-Outang, qui haberi debet ut parens immediatus, ope ejus selectionis, hominis rationalis. — Ut quisque per se videt, theoria Darwiniana nonnisi accidentaliter differt a theoria Lamarckiana, quæ et ipsa, ut supra diximus, nonnisi accidentaliter differt a sententia antiquorum materialistarum, quorum errores recenset et refutat Aristoteles in primo Libro *de Anima* et in II *Physic.* Princi-

pium enim fundamentale in hujusmodi theoriis est vitam resultare ex moleculis materiæ.

IV. Theoria generationis seu evolutionis spontaneæ, quocumque modo accepta, est metaphysice absurda. Probatur. Absurda est enim metaphysice theoria quæ nititur falsis principiis, non est nisi hypothesis arbitraria in suo initio, et contradictoria in suo processu. Atqui hujusmodi est theoria generationis, seu evolutionis spontaneæ quocumque modo accipiatur. Ergo theoria generationis seu evolutionis spontaneæ est metaphysice absurda. *Major* constat ex terminis; probatur *minor*.

Nititur falsis principiis. Etenim principium radicale quo tota nititur, de vita nempe a solis viribus materiæ brutæ producta, est falsum tum respectu vitæ in genere (I, IV et seqq.), tum respectu vitæ sensitivæ (3, IV), tum maxime respectu vitæ spiritualis (8, III et seq.). Mirum autem est quod illud principium adversarii sine ulla probatione assumant, quasi esset *per se notum*, cum tamen evidens sit illud esse falsissimum. — Addendum quod metaphysice loquendo est etiam theoria illa impossibilis, quia pervertit notionem speciei communiter a philosophis et a sensu communi acceptam et verissimam. Speciei enim nomine intelligitur essentia quædam, et typus individuorum quæ in eadem specie sese multiplicant in mundo vi generationis. Loquimur de animantibus. Essentiæ autem aut immutabiles sunt aut nihil sunt (O. 10, IV), neque ex aggregatione accidentium resultant (*ib.*, VIII, ad 2). Unde transformatio darwiniana absurda omnino est, et metaphysicam omnino pervertit. — Audiatur S. Thomas referens et explodens opinionem similem theoriæ recentiorum evolutionistarum : « Alii dicunt quod illa eadem anima, quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva : et tandem ipsa eadem perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva... Sed hoc stare non potest. Primo quidem, quia nulla forma *substantialis* recipit magis et minus, sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile, ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. » — P. I, Qu. CXVIII, Artic. II, ad 2. — Animadverti insuper debet spiritualitatem animæ humanæ, utpote in independentia substantiali a materia essentialiter consti-

tutam (8, I), non posse a materia ipsa quocumque modo per naturalem selectionem modificata obtineri.

Non est nisi hypothesis arbitria in suo initio. Exorditur enim ab existentia cujusdam *formæ primordialis,* quæ virtute contineat omnes vitæ gradus in quos aut casu, ope circumstantiarum, aut vi selectionis sese gradatim explicat. Sed hujus *formæ primordialis* existentia non probatur ut *factum* quoddam, fatentibus adversariis, Assumitur ergo ut hypothesis. Verum data etiam hypothesi, undenam hujusmodi forma existentiam accepit ? Aut a Deo Creatore, aut a materia ipsa bruta. Si primum, nonnisi arbitrarie fit recursus ad illam formam primigeniam ut diversi vitæ gradus explicentur, cum per actum creativum, sicut S. Scriptura docet, vere et sapienter explicentur species primitivæ viventium, ut ipse Tyndall evolutionista fatetur, aiendo : *aut aperienda est porta libera et plenissima conceptionibus creationum aut creatio est neganda universaliter* (*La foi et la science*, etc. *Discours annotés de MM. Tyndall*, etc., *par M. l'abbé Moigno*, p. 94). — Est ergo, juxta adversarios, illa primitiva forma a materia : *video,* inquit Tyndall (*ib.*, pag. 95), *in materia promissionem et virtutem generandi quamlibet vitæ formam.* Atqui probatur hæc assertio ? Probari saltem potest ab adversariis ? Minime. *Ipsi,* inquit Tyndall sui immemor, *aperte admittunt nullam probationem satisfacientem a se adduci posse evolutionis vitæ sine prævia demonstratione vitæ anterioris* (*ib.*, pag. 96). Igitur ex confessione adversariorum habemus quod theoria *evolutionista* est hypothesis absolute arbitraria in suo initio, cum supponat *formam primordialem* sine ulla ratione.

Est theoria contradictoria in suo processu. Denique adversarii in probanda propria theoria contradictionem aperte incurrunt. Nam, ut ex Lamarckio audivimus, circumstantiæ extrinsecæ excitant necessitates, desideria, facultates, organa, etc. Porro non negamus quod activitatis vitalis exercitium a causis extrinsecis sæpissime excitetur ; sed ut circumstantiæ excitent necessitates, desideria, aliaque hujusmodi, necesse est ut exerceantur in subjectum capax in se talium necessitatum ac desideriorum, in subjectum nempe quod experiatur hæc omnia, aut saltem in potentia sit illa omnia experiendi ; quocirca subjectum *vitale* in illis circumstantiis tacite sed necessario supponunt adversarii, qui tamen ex circumstantiis *vitale* fieri per manifestam inconsequentiam

contendunt, ut recte notat F. Frédault in suo *Traité d'anthropologie physiologique et philosophique*, Lib. II, Cap. I, §. I, n. IV.

V. Theoria generationis seu evolutionis spontaneæ est etiam physiologice absurda. Neque minus quam metaphysicæ exposita theoria repugnat physiologiæ. De principio vitali distincto a viribus chimicis et physicis plura ex physiologia adduximus supra, Art. 1, n. VII. — Nunc directe contra theoriam Lamarckii refero experimentum decisivum quod Frédault, Op. et loc. prox. cit., transcribit ex J. Hunter. Auctor iste pluribus experientiis repetitis atque variatis deprehendit ovum, quamdiu vivit virtute, vim habere resistendi actioni frigoris, quam vim amittit quando occiditur per congelationem. Quod factum aperte demonstrat contra Lamarckium aliosque evolutionistas, circumstantias nihil esse ubi subjectum vi intrinseca et activa non sit præditum, ut valeat excitari et explicari ope circumstantiarum.

Deinde theoria Lamarckii, Darwinii aliorumque tota nititur hypothesi de unitate primitiva animalis et successiva variabilitate specierum. Quoad unitatem genericam nulla difficultas ; in genere enim omnia animantia conveniunt. Tota igitur quæstio est de variabilitate specierum. Porro hæc variabilitas contrariatur experientiæ. Etenim descriptio, e. g., quæ in libro Job (XXXIX, 19 et seqq.) habetur de equo, eadem est ac illa quam habet Virgilius, correspondet adamussim naturæ equi quem videmus. Pariter Aristoteles tractatum de animalibus scripsit, et descriptiones dat correspondentes nostris animantibus sine ulla minima variatione. Cuvier, in suo *Discours sur les révolutions du globe*, affirmat se examini subjecisse animantium figuras quæ in obeliscis Ægyptiorum sunt impressæ, easque perfectissime nostris animantibus respondere deprehendit ; idem pariter sibi constavit ex analysi *mummiarum* quas Geoffroy Saint-Hilaire collegerat in omnibus Ægypti partibus. Quibus factis adductis a Cuvier alia similia addidit novissime Godron in Opere quod 1859 edidit Parisiis : *De l'espèce et des races dans les êtres organisés, et spécialement de l'unité de l'espèce humaine.*

Sed præterea addit Cuvier cum Buffon, si adversariorum hypothesis vera esset, cum ossa petrificata inveniantur in stratis terræ, saltem nonnulla ex his ossibus novas species illa animantium intermediarias ostendere deberent, sicut

revera demonstrant animantia specierum adhuc existentium vel aliarum, non intermediarum sed perfectarum, quæ perierunt. At nihil geologia adinvenit : quod quidem quamvis sit argumentum negativum, plane tamen demonstrat arbitrariam hypothesim adversariorum, qui saltem facta factis deberent opponere, ut jus haberent contradicendi metaphysicæ. Equidem differentiæ quædam inveniuntur, sed mere accidentales in figura, colore, magnitudine, provenientes ex locis diversis, ex cibo et aliis consimilibus causis ; sed nulla in *specie*, quæ est eadem et immutabilis hodie, sicut fuit in remotioribus epochis.

Adversarii recurrunt ad commixtionem animantium diversæ speciei ad novas species explicandas; sed, iterum respondet Cuvier, huic objectioni contradicit experientia. Natura enim præfatæ commixtioni adversatur, ut species primitivæ integræ conserventur : et quando studio et hominis præpotentia commixtiones illæ procurantur, aut novæ generationes non habentur, aut si habentur, ut in mulo, species mixta aut infecunda omnino est, aut productio non excedit limites aliquarum generationum. Hoc autem evidenter ostendit cuilibet ratione utenti immutabilitatem specierum, et ordinatum processum generativum individuorum a proprio typo specifico. Hinc facto ipso destruitur hypothesis transformationis. Consulatur hac de re pluries laudatus Frédault, Op. cit, Lib. I *per totum*, ubi compendiose et solide tum ratione tum experientiis physiologorum et geologorum primi subsellii refutat doctrinam de specierum transformatione. Videsis etiam quæ nos ipsi scripsimus in *Propædeutica*, etc., Lib. I, Cap. III, 8.

ARTICULUS SECUNDUS

(11)

De traducianismo.

I. Traducianismi notio. Rejecta igitur doctrina de generatione spontanea cum variis suis modificationibus, ad traducianismum accedimus. Est autem traducianismus, generatim sumptus, doctrina, qua ponitur quod *homo generat totum hominem.* In hoc systemate ponitur quidem Deum creasse primum hominem, ac proinde esse causam *mediatam* omnium

hominum, sed protoparenti potestatem dedisse sese multiplicandi virtute efficiente propria, quamvis participata, tum quoad animam, tum quoad corpus.

II. Traducianismus corporeus. At hic diligenter duæ species traducianismi sunt distinguendæ, traducianismus *corporeus*, et traducianismus *spiritualis*, qui etiam nunc dicitur *Generatianismus*. Traducianismus corporeus exorditur a principio quod anima humana sit materialis quoad intrinsecam suam substantiam, et quod *simili cum brutis animantibus conditione subsistat*, ut S. Hieronymus scribit Epist. 165 inter Epist. S. Augustini (*Edit. Maurin.*). Unde et animæ humanæ eamdem ac animæ brutorum originem habent, nempe *corpulentis seminibus exoriuntur*, ut ipsemet Augustinus de Tertulliani traducianismo scribit Epistola CXC (*al.* 157) ad Optatum, Cap. IV, n. 14, seu. ut Scholastici dicunt, *educuntur de potentia materiæ*. Hunc traducianismum docuerunt Tertullianus, hæretici Apollinaristæ et Luciferiani, atque illum amplectuntur materialistæ omnes.

III. Critica. De hoc traducianismo sufficit animadvertere quod per ipsum directe spiritualitas et immortalitas animæ humanæ negantur.

Spiritualitas : nam in hac opinione formatio *totius* hominis, animæ scilicet et corporis, semini ut causæ efficienti tribuitur. Quocirca, ut recte ratiocinatur S. Thomas *Contra Gentiles*, Lib. II, Cap. LXXXVI, semen est subjectum aut animæ aut virtutis producentis animam. Atqui sive unum sive alterum eligatur, anima humana a semine materiali dependet, et vires materiæ ex necessaria consequentia excedere nullatenus potest. Quod est thesis materialismi, et negatio spiritualitatis (8, I). Hinc merito S. Augustinus in citata Epistola ad Optatum de traducianistis corporeis loquens (*loc. cit.*) ait : « Illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri : quo perversius quid dici potest ? » Eadem habet *de Genesi ad litteram*, Lib. X, Cap. XXI.

Immortalitas : namque si anima in suo fieri et in suo esse a materiæ viribus dependet, dissoluta materia, necesse est ut pereat, eo modo quo de anima brutorum animantium definivimus (4, II). Hæc ratio exponitur a S. Thoma loco citato *Contra Gentiles* : qui in *Summa theologica*, P. I. Qu. CXVIII.

Artic. II, duplicem hanc nostram rationem contra traducianismum corporeum urget : « Impossibile est virtutem activam, quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam : habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam, quia virtus, quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et ideo Philosophus in libro II, *De Generatione animalium* dicit : *Relinquitur intellectus solus* de foris *advenire*. Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est; et ita sibi debetur *esse* et *fieri* : et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo hæreticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. »

IV. Traducianismus spiritualis. Traducianismus spiritualis in hoc differt a traducianismo corporeo, quod hic constituit semen humanum ut subjectum et causam efficientem animæ humanæ, eo modo quo granum frumenti est subjectum et causa efficiens vegetabilis; sed in traducianismo spirituali semen corporeum non est nisi instrumentum vel organum quo anima generantis influit animam in generatum, quæ ab anima generantis est et traducitur, *tanquam lucerna de lucerna accendatur, et sine detrimento alterius alter inde ignis existat*, juxta similitudinem adhibitam a S. Augustino in eadem Epistola ad Optatum, Cap. IV, n. 15. — Hæc quoad substantiam, sed quoad modum explicandi originem *animæ ex anima*, non una est sententia defensorum hujus opinionis. Nam alii ponunt inesse *animæ incorporeum semen*, quod aut *sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem cum fit conceptus in femina, aut in semine corporis lateat*, ut ibidem narrat S. Augustinus, cui semen incorporeum latens in semine corporis *incredibilius* videtur. Et revera hæc

secunda hypothesis reducitur ad traducianismum corporeum ut ex supra dictis n. III est manifestum. Imo, ut Cardinalis Norisius fatetur in suis *Vindiciis Augustinianis,* Cap. 4. §.3, extra dubium est, semen ipsum incorporeum, seu *materiam spiritualem, ex qua anima fieret, visam fuisse difficilem Augustino,* ut patet ex Lib. VII *De Genesi ad litteram* Cap. VI et seq. — Revera enim materia incorporea quæ, ut refert noster Ferre in P. I, *Summæ Theologiæ S. Thomæ,* Tom. III, n. 654, esset *quoddam primum receptivum formæ substantialis omnino indivisibile incapaxque quantitatis*, est mera hypothesis quæ nulla ratione sive a priori sive a posteriori probatur, ac proinde a philosopho non acceptanda quamvis dicatur eam non displicuisse Alensi , Richardo, Aureolo, aliisque doctissimis viris, qui tamen traducianismum sive corporeum sive spiritualem improbant. — Unde alii, semine spirituali posthabito, dicunt animam esse quidem ex anima, *modum* tamen a nobis ignorari : quæ explicatio non placet Frohschammer, qui in Libro quem inscripsit *Defensio Generatianismi,* concedit parentibus potestatem creandi animas filiorum : « Generatione parentum, inquit, homo secundum corpus et animam oritur vi potestatis creandi secundariæ, quæ naturæ humanæ immanens et in prima rerum origine a Deo collata est... Itaque generatio est actus creationis naturæ humanæ, est *creatio ex nihilo,* per potentiam secundariam a Deo humanitati collatam. »

V. **Traducianismus spiritualis, seu generatianismus admitti nequit.** Quidquid ab alio producitur, aut producitur ex nihilo aut ex aliquo præsupposito. Atqui anima humana filii non potest ab anima patris produci neque ex nihilo neque ex aliquo præsupposito. Ergo anima humana filii non potest produci ab anima patris; et consequenter traducianismus spiritualis admitti nequit. — *Major* certa est : nam quamvis possit ignorari modus determinatus quo res aliqua producatur, certissimum tamen est eam debere per causam trahi aut ex nihilo, aut ex aliquo subjecto præsupposito actioni ipsius causæ. — *Minor* vero probatur. Et imprimis quod pater non trahat animam filii ex nihilo, cordatiores omnes philosophi concedunt : solus enim Deus habet infinitam potentiam, necessariam ad creationem, qua *totum esse ex nihilo* ad existentiam producitur (C. 7, III et seqq.). — Altera vero pars *minoris* probatur : nam hoc præsuppositum aut esset anima ipsius patris producentis animam filii, aut materia

quædam spiritualis, aut materia corporea. Atqui nihil horum potest dici. Ergo neque ex aliquo præsupposito anima patris potest in filium animam traducere. — *Major* completa est, et admittitur a traducianistis, ut patet ex declaratis in numero præcedenti. — Probatur *minor.*

Non ex animâ patris. Haberemus enim in hac hypothesi emanatismum stricte sumptum, scilicet partem animæ generantis transeuntem in animam constituendam generati. Sed hoc est omnino impossibile, quia anima humana est essentialiter simplex (7, II), et ideo omnino impartibilis, neque potest in tot frusta dividi, quot filii generantur. Non ergo ex anima patris.

Non ex materia spirituali. Imprimis jam vidimus hoc semen spirituale gratis poni, et ipsi Augustino *incredibilius visum* fuisse. Deinde posito etiam quod materia ista spiritualis revera detur, illa semen animæ humanæ esse nequit. Nam in hac hypothesi anima esset essentialiter composita ex *spiritu* et *materia* illa, sicut proportionate homo componitur essentialiter ex anima et corpore, et quodlibet corpus ex materia et forma (C. 17, II et seqq.). Ergo anima humana præcisa ab illa materia spirituali non esset subsistens; seu ut Angelicus dicit P. I, Qu. XC, Artic. II, *substantiæ spirituales invicem transmutarentur.* Cf. Qq. Dispp. *De spiritualibus creaturis,* Artic. I, et *De anima,* Art. VI.

Non ex materia corporali. Secus enim haberetur traducianismus corporeus, ut omnes concedunt: *sic,* inquit, loc. cit., S. Thomas, anima humana *esset naturæ corporeæ.*

VI. **Traducianismus rosminianus.** Antonius Rosmini traducianismo adhæsit, at cum hoc temperamento. In generatione humana eadem phænomena experimur quæ in aliorum animantium generatione conspicimus. Ergo idem effectus obtinetur, nempe anima sensitiva. At quomodo anima sensitiva est in homine simul intellectiva? Ex divina illuminatione, quæ a solo Deo producitur in anima illa ; vi enim hujus illuminationis anima nostra, seu actus sensitivus elevatur a Deo ad attingendum intelligibile, et sic anima sensitiva fit intellectualis. « Unde in generatione individui speciei humanæ concurrunt duæ causæ simul operantes, homo generatione, et Deus manifestatione suæ lucis : homo ponit animal, Deus creat animam intelligentem in eodem instanti quo animal humanum ponitur, creat animam eam illuminando splendore vultus sui, ipsi participando aliquid sui, *ens ideale*,

quod est lumen creaturarum intelligentium. » Hæc Rosminius, *Antropologia*, Lib. IV, Cap. V. n. 831, et eamdem doctrinam habet in sua *Psycologia*, Lib. IV, Cap. XXIII, *Dell'origine dell'anima intellettiva*, nec non in *Theosophia*, Vol. I, n. 646. Hæc opinio rosminiana non est nova. Etenim S. Thomas, P. I, Qu. CXVIII, Artic. II, ad 2, refert quod nonnulli dicebant quod ipsa eadem anima sensitiva in homine per generationem traducta, *fiat intellectiva non quidem per virtutem activam seminis* (ut affirmat traducianismus *corporeus*) *sed per virtutem superioris agentis, scillicet Dei deforis illustrantis*. Cf. inf. Art. 15, de pantheismo Averroës.

VII. Critica. *Sed hoc*, subjungit immediate S. Thomas, *stare non potest*. Et en ratiocinatio Angelici Doctoris. Aut id quod causatur ex actione Dei illustrantis animam sensitivam in homine est aliquid subsistens; et in hoc casu erit *aliud* per essentiam ab anima sensitiva præexistens, quæ non erat subsistens (4, II); et sic redibit error ponentium plures animas esse in homine. Aut illustratio illa non est aliquid subsistens, sed quædam accidentalis perfectio animæ sensitivæ præexistentis : et sic ex necessitate sequeretur quod anima intellectiva nonnisi *accidentaliter* differret ab anima exclusive sensitiva, et quod homo accidentaliter solummodo differret a bestia ; sed præterea anima intellectiva *per accidens* esset corruptibilis, sicut per accidens corruptibilis est substantia animæ brutorum, quod est impossibile. Hinc recte S. Augustinus Lib. VII *de Genesi ad litteram*, Cap. XI, scribit : « Cavendum est ne quædam translatio animæ fieri a pecore in hominem posse credatur (quod veritati fideique catholicæ omnino contrarium est) ; si concesserimus irrationalem animam veluti materiam subjacere, unde rationalis anima fiat. Sic enim fiet, ut si hæc *in melius commutata*, erit hominis ; illa quoque in deterius commutata (*ut puta, deficiente illustratione rosminiama*) sit pecoris. De quo ludibrio quorumdam philosophorum etiam eorum posteri erubuerunt, nec eos hoc sensisse, sed non recte intellectos esse senserunt. » Equidem Augustinus de metempsychosi loquitur directe, at ratio ab ipso assignata contra hunc errorem congruit cum ratione S. Thomæ contra traducianismum antiquorum et scholæ rosminianæ.

Hinc S. C. S. O. die 14 decemb. 1887 damnavit ac proscripsit propositiones, quibus Rosminius hanc suam doctrinam enunciaverat, scilicet :

(XX). « Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur ; ita ut concipiatur eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere.

(XXI). « Cum sensitivo principio intuibile fit *esse*, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens, ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale.

(XXII). « Non est cogitatu impossibile divina potentia fieri posse, ut a corpore animato dividatur anima intellectiva, et ipsum adhuc maneat animale : maneret nempe in ipso, tamquam basis puri animalis, principium animale, quod antea in eo erat veluti appendix. »

VII. Nota I. **Solvuntur difficultates.** *Objectio prima*. In homine non est nisi una anima, quæ est simul intellectiva, sensitiva et nutritiva. Atqui anima sensitiva est ex *traduce*. Ergo et ex traduce est anima intellectiva.

Resp. Concedo *majorem*, et distinguo *minorem :* Anima sensitiva formaliter est ex traduce, *concedo* ; anima virtualiter sensitiva sed formaliter intellectiva est ex traduce, *nego*. — Concedimus animam formaliter et exclusive sensitivam, ut est anima brutorum, *ex traduce* seu, ut S. Thomæ. P. I, Qu. XC. Artic. I. ad 3, verbis utar, ex virtute activa *quæ est in semine ex anima generantis derivata*. At anima humana quamvis in nobis sit principium sensationis et vegetationis, non tamen per sensationem, sed per intellectionem constituitur in propria natura, et ideo *subsistens* est subsistentia completa in ratione substantiæ (O. 27, IV), neque ex traduce potest ullo modo ad existentiam pervenire.

Objectio secunda. Instabis. Atqui ratio intellectualitatis non obstat quominus anima humana eamdem originem habeat ac anima brutorum animantium . Ergo redit præcedens objectio. — Probatur *antecedens :* Quæ sunt ejusdem generis, habent eumdem productionis modum. Atqui anima mere sensitiva et anima sensitivo-intellectiva sunt ejusdem generis. — Ergo, non obstante intellectione, anima humana et anima sensitiva habent eumdem productionis modum.

Resp. Nego *subsumpt*. Ad ejus probationem respondeo, distinguendo *majorem* . Quæ sunt ejusdem generis habent eumdem modum productionis, nisi obstet ratio specifica, *concedo* ; si obstet, *nego*. — Distinguo etiam *minorem :* anima humana et anima brutorum sunt *per se* in eodem genere,

nego; ratione compositorum, quorum sunt formæ, *concedo*; et nego *conseq.* — Jam dixi quod quamvis anima humana exerceat in homine munera sensibilitatis, tamen essentia sua independente a corpore in *esse* et in *agere,* toto cœlo differt ab anima sensitiva; unde ratio specifica animæ humanæ, cum in hac independentia sita sit, obstat quominus fiat ex traduce. Distinxi pariter *minorem,* quia neque anima sensitiva, neque anima intellectiva sunt proprie *in genere* vel *in specie* : *homo* enim et *bruta* proprie *species* dicuntur, neque *anima* est *genus*, sed animal. — Cf. S. Th. II *Contra Gentiles,* Cap. LXXXIX, ad 1.

Objectio tertia. Ea quæ habent unum esse, ab actione unius agentis producuntur. Atqui anima et corpus habent unum esse in homine. Ergo ab ipsa actione generantis, qua corpus producitur ex traduce producitur et anima.

Resp. Distinguo *majorem* : Quæ habent unum esse ab actione unius agentis producuntur, si sint virtuti agentis proportionata, *concedo* ; si non sint proportionata, *nego.* Et data *minori,* nego *conseq.* — Anima humana est superior virtute generantis; unde ab eo quamvis producatur corpus, non potest produci anima. Audiatur S. Thomas : « Ratio illa, inquit, locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam ; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex præmissis quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet, quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo. » — P. I. Qu. CXVIII. Artic. II. ad 3. — Cf. *Contra Gentiles*, loc. cit., ad 3.

Objectio quarta. — Pater est pater filii. Sed filius est ex anima et corpore. Ergo pater est pater tum corporis tum animæ

Resp. Distinguo *conseq.* : est pater tum corporis tum animæ sed diversa ratione, *concedo*; eadem ratione, *nego.* — Pater est pater corporis filii, quia virtute activa seminis, quod est ab ipso, efficienter concurrit ad formationem illius corporis ; est autem pater filii quoad animam, non quasi efficiat ipsam, sed quia, ut S. Thomas dicit P. I, Qu. cit. ad

4, *per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ :* quæ quia est terminus connaturalis ipsius actionis seminalis patris, ideo actio generativa patris terminatur connaturaliter ad *totum* filii, et dicitur vere pater filii.

IX. Nota II. **De termino generationis.** Ad majorem explicationem præcedentis responsionis addo doctrinam scholasticam quoad terminum generationis. Scholastici duos terminos generationis distinguebant, et alius dicebatur ab ipsis terminus *qui;* et est id *quod* existit et terminat ipsam generationem ut *quod,* e. g. *filius ;* — alius autem dicebatur terminus *quo,* qui non est id *quod* proprie generatur et per se existit, sed est *ratio* qua genitum constituitur, ut est forma substantialis. Vi autem generationis quatuor producuntur : 1ᵐ *forma substantialis,* qua res generata constituitur in determinata specie (C. 16, IV) ; — 2ᵐ compositum ex *materia et forma,* seu compositum physicum *(ib.)* ; — 3ᵐ *persona* seu *suppositum* (O. 29, II), quod resultat ex essentia et subsistentia *(ibid.)* ; — 4ᵐ proprietates seu attributa, quæ essentiam necessario consequuntur (L. 4, III).

His præmissis, aiebant *formam substantialem* esse terminum partialem *quo* generationis, quia forma non est id *quod* est, sed est id *quo* subjectum (terminus *qui* generationis) est : pariter dicebant esse terminum *quo* generationis, totalem tamen, compositum physicum, quod est natura, quia, ut dictum est de forma, non existit *natura* sed existit *suppositum* vel *persona,* mediante natura. Terminus autem *qui* generationis est *id* quod existit, nempe suppositum vel *persona.* Et quia *proprietates* consequuntur naturam, ideo proprietates sunt terminus etiam secundarius generationis.

Quia ergo generatio ex se dicit ordinem ad suppositum et ad ipsum terminatur : ideo *generatum*, in suppositis humanis, est vere, proprie et formaliter *filius* generantis. — Cf. Goudin, *Phys.*, P. III, Disp. unic., Qu. I, Artic. II.

ARTICULUS TERTIUS

(12)

De creatianismo.

I. **Emanatistarum error.** Pythagoras et Stoici ex antiquis, Poiret et pantheistæ omnes ex recentioribus docent animam

quidem a Deo esse immediate, sed addunt ipsam esse per emanationem ipsius substantiæ divinæ, eo modo, quo de emanatismo mundi in Cosmologia (*Art.* 5) diximus. Hoc errore imbutos fuisse Manichæos affirmat S. Augustinus, *de Genesi ad litteram,* Lib. VII, Cap. XI, n. 17. Ex triplici capite ortum esse hunc errorem probat S. Thomas, *Contra Gentiles*, Lib. II, Cap. LXXXV. Primo quidem ex materialismo quo negabatur substantia spiritualis, et Deus ponebatur nobilissimum corpus, de cujus corporis natura dicebatur esse anima; deinde ex eo quod ponebatur intellectum omnium hominum esse unum et separatum, qui quidem non potest esse nisi Deus; tertio denique ex nobilitate animæ humanæ ad similitudinem Dei factæ, cujus proinde dicebatur emanatio quædam substantialis.

Verum hujusmodi error est prorsus intolerabilis. Quum enim, ita ratiocinatur loc. cit., n. 7, S. Thomas, substantia divina sit simplicissima atque ideo omnino impartibilis, non potest aliquid substantiæ ejus esse anima, nisi anima sit tota substantia divina; ac proinde unica, increata, æterna, infinita, perfectissima. Quod quidem est prorsus absurdum et conscientiæ nostræ manifeste repugnans. Cf. S. THOMAS, *ibid.*, ubi sex aliis rationibus hunc psychologicum emanatismum refutat et fundamenta adversariorum convellit, et S. AUGUSTINUS *de Genesi ad litteram,* loc. cit., et Lib. VII, Cap. II.

Hoc ergo errore repudiato, de creatianismo directe dicendum est.

II. Quæstionis natura. Quia generationis spontaneæ absurditas supra a nobis fuit demonstrata, infertur *animam* primi hominis fuisse immediate a Deo creatam. Et in hanc sententiam, quæ de fide est, manifeste traditam in sacra Scriptura, omnes philosophi et theologi catholici conveniunt, imo et reliqui cordatiores philosophi tum antiqui tum recentiores. Sed quæstio est de animabus singulorum hominum, utrum et ipsæ, sicut illa prima, a Deo creentur immediate : et consulto dico *immediate*, quia quod creentur mediate saltem, nulli dubium est, admisso quod anima primi hominis sit a Deo creata. Declarata natura quæstionis sit conclusio :

III. Singulæ animæ humanæ creantur immediate a Deo. Divido conclusionem in duas partes, claritatis gratia : in prima parte probo quod singulæ animæ humanæ creantur, in secunda parte quod immediate creantur a Deo.

Singulæ animæ humanæ creantur. Imprimis hæc pars con-

clusionis est corollarium eorum quæ diximus contra traducianismum et contra generationem spontaneam in superioribus articulis. Si enim anima humana non est neque ex traduce sive corporeo sive incorporeo, neque ex vi generationis spontaneæ ex materia vel ex anima brutorum, neque est per emanationem divinæ substantiæ, reliquum est quod fiat ex nihilo seu per creationem. — Sed probatur directe conclusio ratione quam habet S. Thomas, P. I, Qu. XC, Artic. II. — Fieri alicujus rei est via ad esse ipsius. Ergo eo modo competit alicui subjecto *fieri,* quo ei competit *esse*. Sed illud proprie dicitur *esse,* quod in suo proprio esse subsistit et non in alio, quia quod in alio subsistit, magis est subsistentis quam sui : unde color dicitur esse hominis. Et hinc est quod solæ substantiæ, quia solæ subsistunt, proprie sunt entia, hoc est *esse* habentia. Ergo formæ non subsistentes non fiunt *per se,* sed per se fit *compositum;* at formis per se subsistentibus convenit fieri per se. Atqui anima humana est forma per se subsistens (8, I et seqq.). Ergo ipsi per se competit fieri, sicut per se competit esse. Sed non potest fieri ex subjecto præjacente neque materiali neque spirituali, neque per divinæ substantiæ emanationem, ut ex dictis patet. Ergo ipsi competit essentialiter quod fiat ex nullo subjecto præsupposito ; quod est fieri per creationem. Singulæ igitur animæ humanæ creantur, quia singulæ sunt ejusdem naturæ.

Singulæ animæ humanæ creantur immediate a Deo. Animæ enim humanæ creantur, ut hucusque probatum est. Sed creare est actio solius Dei immediate, ut supra diximus contra Frohschammer *(Artic. præc.*, n. IV, seq.). Ergo singulæ animæ immediate creantur a Deo.

IV. NOTA I. **Mens S. Augustini circa originem animæ humanæ.** Quod S. Augustinus dubius hæserit circa originem animarum singulorum hominum, nemo negat. « Quarum autem rerum atque causarum consideratione promoveor, ut in neutram assertionem meus inclinetur assensus, sed adhuc inter utramque disceptem. » Hæc scribit epistola CXC (*edit. Maur.)* ad Optatum, et similia habet *de Genesi ad litteram,* Lib. X, Cap. XXI ; *de Anima et ejus origine*, Lib. I, Cap. XV; *de Civitate Dei*, Lib. XI, Cap. XXIII; *de Libero arbitrio*, Lib. III, Cap. XXI; *Retractationum,* Lib. II, Cap, XLV, et aliis in locis. Sed jam probavi in superiori articulo, n. III, a S. Augustino improbari traducianismum corporeum. Mente igitur ipse

fluctuabat inter traducianismum spiritualem et creatianismum. Attamen animadversione dignissimum est creatianismum non certo constasse Augustino *unice* propter argumentum extrinsecum, hoc est propter propagationem peccati originalis. Id luculenter est manifestum non solum ex epistola citata ad Optatum, sed etiam ex Epistola data S. Hieronymo, in qua hæc scribit : « Illa de animarum novarum creatione sententia *(quam S. Hieronymus defendebat)*, si hanc fidem fundatissimam (*de transmissione peccati originis*) non oppugnat, sit et mea ; si oppugnat, non sit et tua. » Quoad vero rationes intrinsecas Augustinus prætulit creatianismum traducianismo, quidquid in contrarium affirmet Frohschammer. Etenim in Epistola citata ad Optatum, Cap. IV, postquam innuit traducianismum favere doctrinæ de transmissione peccati originalis, statim addit, loquens de semine spirituali unde animæ fierent : *Et si perit* (semen illud), *quomodo ipsa cujus mortale semen est, immortalis est anima ?* Subsistentia ergo animæ humanæ, et consequenter ejus immortalitas mentem Augustini retrahebant a traducianismo amplectendo ; et hæc ratio intrinseca est quæstioni de origine animæ, et eam meditati sunt Scholastici et demonstrativam probarunt, ut videre est in numero præcedenti. Qua autem ratione creatianismus fidem fundatissimam transmissionis peccati originis non oppugnet, explicat S. Thomas I-II, Qu. LXXXI, Artic. I, et post ipsum ceteri Scholastici ; et hæc explicatio non est aliena a mente S. Augustini, ut videre est in Lib. III. *De libero arbitrio*, Cap. XX.

V. NOTA II. **Doctrina Ecclesiæ Catholicæ et creatianismus.** « Tempore Augustini, inquit S. Thomas, Lect. III in Cap. XIV Epistolæ S. Pauli *ad Romanos*, nondum erat per Ecclesiam declaratum quod anima non esset ex traduce. » — « Nunc autem, inquit doctissimus Melchior Canus, Lib. XII, *Loc. Theol.*, Cap. XIV, ad 1, cum post ea tempora theologorum fideliumque omnium consensu firmatum sit, animum non per generationem sed per creationem existere, sine dubio ad fidem illa quæstio pertinet. » — Hanc quidem sententiam sapientissimi Theologi admitto in hoc sensu quod traducianismus spiritualis (de corporeo namque certum est quod sit hæreticus) sit *erroneus*, hoc est doctrinæ communiter in Ecclesia catholica receptæ de creatianismo adversus ; at abstineo a dicendo spiritualem traducianismum *hæresim*, et creatianismum *dogma* fidei, quia nulla est in Ecclesia de

hac re definitio proprie *formalis*. Quod vero creatianismus sit doctrina Ecclesiæ, seu, ut theologi dicunt, doctrina *catholicæ*, et traducianismus spiritualis doctrina erronea, utpote illi catholicæ doctrinæ oppositus, ex multis documentis ecclesiasticis probari potest.

Prioribus quidem Ecclesiæ sæculis, præsertim exorta sæculo V hæresi pelagiana, non una fuit inter Patres circa originem animæ humanæ sententia, præcipue ratione transfusionis peccati originalis, quod hæresis pelagiana cavillis inficiabatur : quæ dubia per plura sæcula extiterunt. S. Leo tamen IX (1049-1054), in Epistola sua dogmatica ad Petrum Episcopum data, recensens summa fidei capita quæ tenet Romana Ecclesia, inter ipsa creatianismum ponit singularum animarum et non solius animæ Adæ, ut patet ex his verbis : « Animam (*humanam*) non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam ; et absque baptismate originali peccato obnoxiam credo et prædico... Hanc fidem Sancta Romana et Apostolica Sedes corde credit ad justitiam et ore confitetur ad salutem. » — Cf. LABBE, *Collect. Concilior.* Tom. XI (Venetiis, 1730), col, 1346. — Quæ verba S. Pontificis præ mente forte habebat S. Thomas cum Qu. III. *De potentia* inter *Disputatas*, Artic. IX, de sententiis tum *traducianismi* tum *procreationis* animarum ante corporis formationem loquens, et referens dubium augustinianum, dicit : *postmodum judicio Ecclesiæ sunt damnatæ*. Hinc Petrus Lombardus, II. *Sententiarum*, Dist. XVII, S. Thomas *passim*, S. Bonaventura in II. Dist XVII, Qu. III, Artic. II, absolute pronuntiant creatianismum esse doctrinam Ecclesiæ Catholicæ, et erroneum dicunt traducianismum tum corporeum tum spiritualem. *Hos autem magistros* inquit Estius, II. Dist. XVII. §. XII, *tota posteriorum theologorum schola magno consensu secuta est*. Nec ab hac Estii sententia dissentiunt Norisius, *Vindiciæ Augustinianæ*, Cap. IV, §. III, Klee in sua *Historia dogmatum*, P. II. Cap. III. §.3, ipse Frohschammer in sua *Defensione Generatianismi*. Addendum quod cum de origine animæ humanæ inter Patres occidentales disceptabatur, in Ecclesia orientali communiter tenebatur creatianismus, ut affirmat Norisius Op. et loc. cit.

Sed præter auctoritatem Leonis IX, citari merito potest Littera data a Benedicto XII, prima medietate sæculi XIV, Leoni regi Armeniæ, in qua transmittebatur libellus continens *execrandos errores*, de quibus apud S. Pontificem accu-

sabantur Armeni inter quos recensetur quod *anima humana filii propagatur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore.* Insuper anno 1857, Decreto dato die 5 Martii, Sacra *Indicis* Congregatio Librum proscripsit cui titulus est, *Defensio Generatianismi* editum a præcitato Frohschammer. Denique cum Ubaghs in sua Anthropologia, edita Lovanii anno 1848, dixisset sententiam creatianismi, *plures nactam esse defensores,* attamen traducianismum spiritualem, *probabilibus niti rationibus minime spernendis, præsertim quæ ex analogia hominis cum aliorum entium viventium origine ducuntur,* Eminentissimus Cardinalis Patrizi, auctoritate Pii IX, in litteris ad Archiepiscopum Mechliniensem, datis Romæ sub die 2 Martii 1866, præcepit: « *declaranda potissimum omnino essent et emendanda, quæ in* Antropologia, *anno* 1848 *Lovanii edita, page* 221 *n.* 428, *leguntur de opinione, quam* traducianismum *vocant,* juxta sententiam latam a suprema S. Officii Congregatione et a Summo Pontifice Pio PP. IX confirmatam. »

Ex his omnibus sequitur quod qui ex catholicis adhuc sustineret traducianismum spiritualem ac creatianismum inficiaretur, quamvis non hæreticus, maxime tamen temerarius esset dicendus.

VI. Nota III. Solvuntur difficultates. — *Objectio prima.* Creatio singularum animarum gratuito prorsus adstruitur, et sapientiæ Creatoris minime congruit, qui credendus est in ordine primitivo posuisse germinaliter et virtualiter totam successivam evolutionem entium causarum atque effectuum. — Ita Pestalozza in libro, *Della mente di Antonio Rosmini*, p. 99.

Resp. Nego creationem singularum animarum gratuito adstrui, et hujus negationis rationem dedimus (II, VI, seq.) in confutatione traducianismi rosminiani a Pestalozza defensi. — Nego etiam illud quod ab Adversario additur immediatam nempe creationem singularum animarum rationalium sapientiæ Creatoris minime congruere. Undenam enim inconveniens quod Deus creet novas animas, sicut primam creavit? Antiqui traducianistæ id inferre conabantur ex illo *Geneseos* II, v. 2 : *Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat : et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat* : sed hæc ratio infirmissima ipsi Augustino visa est in libro seu Epistola CLXVI (*al.* 28) ad S. Hieronymum, Cap. V, n. 12 « His, inquit, qui hæc ideo dicunt, ne credatur modo Deus, sicut illam unam (*Adæ*), novas animas, quæ non erant

facere, sed ex illa una, quæ jam erat, eas creare, vel ex fonte aliquo sive thesauro quodam, quem tunc fecit, eas mittere, FACILE respondetur, etiam illis sex diebus multa Deum creasse ex his naturis, quas jam creaverat, sicut ex aquis alites et pisces; ex terra autem arbores, fenum, animalia: sed quod ea, quæ non erant, tunc fecerit manifestum est. Nulla enim erat avis, nullus piscis, nulla arbor, nullum animal : et bene intelligitur ab his creatis requievisse, quæ non erant, et creata sunt, id est cessasse, ne ultra quæ non erant, crearentur. Sed nunc quod dicitur, animas non in nescio quo fonte jam existentes mittere, nec de seipso tanquam suas particulas inrorare, nec de illa una originaliter trahere, nec pro delictis ante carnem commissis carneis vinculis compedire, sed novas creare singulas singulis suam cuique nascenti, non aliquid facere dicitur quod ante non fecerat. Jam enim sexto die fecerat hominem ad imaginem suam, quod utique secundum animam rationalem fecisse intelligitur. Hoc et nunc facit, non instituendo quod non erat, sed multiplicando quod erat. Unde et illud verum est, quod a rebus quæ non erant, instituendis requievit. Et hoc verum est, quod non solum gubernando quæ fecit, verum etiam aliquid non quod nondum, sed quod jam creaverat, numerosius creando usque nunc operatur. Vel sic ergo vel alio modo quolibet eximus ab eo, quod nobis objicitur de requie Dei ab operibus suis, ne propterea non credamus nunc usque fieri animas novas, non ex illa una, sed sicut illam unam. »

Denique, quod ultimum quod in objectione affirmatur, Deum in ordine primitivo constituisse in germine et causaliter totam successivam entium, causarum effectuumque evolutionem, respondeo id verum esse qua parte substantiæ produci possunt virtute causarum secundarum, non autem qua parte substantiæ creatione indigent ut existant; de quarum numero est anima humana, ut probavimus.

Objectio secunda. Anima est forma quædam. Si igitur anima crearetur, et ceteræ omnes formæ crearentur. Quod tamen est falsum.

Resp. Concedo *anteced.* et nego *conseq.* et paritatem. Anima enim est talis forma, quæ sicut in esse est independens a materia, ita et in fieri, ut supra, n. III. probavimus. — Cf. P. I, Qu. XC, Artic II, ad 3.

Objectio tertia. Substantiæ spirituales perfectiores sunt

corporalibus. Sed hæ generant ex materia formam. Ergo et primæ.

Resp. Nego *conseq.* Nam corpora producunt ex aliquo præsupposito, quod non datur in substantiis spiritualibus, ut dictum est contra traducianismum; proindeque hæ indigent, ratione perfectioris naturæ, creari. — P. I, Qu. cit., Art. III.

Objectio quarta. Si Deus crearet singulas animas, ipse non raro cooperatur peccato hominis, ut in fornicatione et adulterio.

Resp. Nego *conseq.* Nam « in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est; et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatæ voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur ». Ita rectissime S. Thomas, P. I, Qu. CXVIII, Artic. II. « Neque, addit S. Augustinus, in pravis moribus naturæ dona culpanda sunt; aut propterea non debuerunt germinare frumenta, quod ea severit furentis manus? » *De Genesi ad litteram.* Lib. X. Cap. XIII, n. 25.

Objectio quinta. In secundo capite Geneseos, vv. 21 et 22, describitur formatio Evæ his verbis: « Immisit... Dominus Deus soporem in Adam: cumque obdormisset, tulit unam de costis ejus, et replevit carnem pro ea. Et ædificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam in mulierem: et adduxit eam ad Adam. » Ex costa ergo *viva* Adam formata est mulier, ut scilicet sicut corpus Evæ ex corpore Adam, ita ex anima Adam anima Evæ.

Resp.. Nego. *consequentiam.* Sicut enim formavit corpus Adam *de limo terræ et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ et factus est homo in animam viventem:* ita et spiraculum vitæ inspiravit Deus in faciem corporis Evæ ex costa Adam efformati. Quod autem de *solo* corpore et non de *anima* fiat mentio in citatis verbis sacræ Scripturæ, ipsemet S. Augustinus explicat in Libro citato *de Genesi ad litteram*, Cap. I, n. 2. eidem objectioni respondendo, ex eo quod, cum Dominus adduxisset Evam ad Adam iste dixit: *Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea* (v. 23). « Quanto enim carius, addit Augustinus, amantiusque diceret *et anima de anima mea?*..... Proinde quia non dixit (*Scriptura*) ex anima factam esse animam mulieris, convenientius creditur eo ipso nos admonere voluisse, nihil hic aliud putare, quam de viri anima noveramus, id est similiter datam esse mulieri. » — Nihil igitur pro *generatianismo* ex hac S. Scripturæ auctoritate colligi potest; quinimo verba citata magis creatianismo favent, ut a S. Augustino audivimus.

LIBER SECUNDUS

DE ANIMA HUMANA UT CORPORI UNITA

Prologus. Animam humanam in corpore esse et agere conscientia unicuique testatur. Qua de causa, post considerationem animæ humanæ in se ipsa, sequitur tractatus de ipsa anima in sua unione cum corpore ex qua animæ et corporis unione resultat *homo*. Unde hic incipit proprie *anthropologia*, seu scientia de homine, cujus liber iste est prima pars. Circa unionem vero animæ humanæ cum corpore, *primo loco* determinanda est *natura* illius unionis; deinde dicendum de *unitate* animæ in homine: *tertio* denique de *partibus* corporis in quibus anima est: seu quærendum est, *quid sit* unio, *quotuplex sit*, *ubinam fiat.*

CAPUT PRIMUM

DE UNIONE ANIMÆ CUM CORPORE

Prologus. Circa unionem animæ cum corpore, duo sunt explicanda: 1° quid sit hæc unio in ordine ad *esse*; 2° quid sit in ordine ad *agere*, seu de mutuo influxu inter animam et corpus.

ARTICULUS PRIMUS

(13)

De natura unionis animæ cum corpore quoad esse.

I. Triplex genus unionis. Ut hac in quæstione subdifficili extricanda clare procedamus, præmitto triplicem impræsentiarum distinguendam esse unionem inter duas substantias, *accidentalem* nempe, *personalem* et *essentialem*.

Accidentalis unio inter substantias illa dicitur, ex cujus

existentia non exurgit nova *essentia*, neque *communicabilitas* actionum in substantiis unitis, et consequenter ex earum dissociatione nulla perit essentia, nullum suppositum, seu principium *quod* operationum. Hinc vestis, e. g., homini unitur *accidentaliter*, quia homo induendo vestem non induit novam naturam, nec perdit naturam cum vestem exuit (O. 13, VI).

Personalis unio est cum inter substantias quæ uniuntur, habetur unitas et communicabilitas actionum ; quatenus nempe actiones utriusque substantiæ, ut principii *quo*, sunt alterius principii *quod*, nempe *suppositi*, in quo utrumque subjectum unitur. Ita, ut fides catholica docet, in Christo erant duæ naturæ, divina scilicet et humana ; ergo duæ actiones, consideratis naturis (seu *principio quo*) a quibus illæ actiones fluebant ; at tum actiones humanæ, tum actiones divinæ naturæ erant Christi, Dei simul et hominis, ut principii *quod* (O. 29, II), quia in Christo erat una tantum persona, nempe divina.

Essentialis unio habetur quando ex duabus substantiis unitis exurgit non solum unitas et communicabilitas actionis, sed etiam unitas specifica naturæ in qua substantiæ unitæ existunt ; ut in Ontologia (47, III) et Cosmologia (*art.* 17) de forma substantiali et materia prima dictum est. — Quærimus ergo ad quod genus unionis pertineat unio animæ humanæ cum corpore.

II. Sententia platonica. Existimavit Plato animam extrinsece corpori uniri, eo ferme modo quo unitur nauta navi ; nempe juxta Platonem unio inter animam et corpus est mere accidentalis. Sed hæc sententia, quam sequi videtur De Bonald cum *hominem* definit, *intelligentiam utentem organis corporeis*, non est vera. Siquidem communi hominum sensu ponitur quod homo essentialiter constet *anima rationali* et *corpore organico*, ut principiis physicis et essentialiter requisitis ad ejus specificam naturam constituendam. Unde intimior est unio inter animam nostram et corpus nostrum. Sit igitur primo.

III. Unio animæ humanæ cum corpore est personalis. Ut conscientia evidenter testatur, multigenæ actiones, sive corporeæ, ut cadere, sedere, etc., sive vegetativæ, ut digestio, nutritio, augmentatio, etc ; sive sensitivæ, ut videre, imaginari, etc., sive intellectivæ, ut *intelligere* et *velle*, unius ejusdemque principii (*quod*) sunt, nempe *hominis*, quamvis actio-

nes illæ homini conveniant a diverso principio *quo*, ut cadere *a corpore* et intelligere *ab anima*. Atqui unitas et communicabilitas actionum ex substantiis unitis est signum unionis personalis, ut n. I. explicatum est. Ergo unio animæ et corporis in nobis est unio personalis. — Sed præterea.

IV. Unio animæ humanæ cum corpore est etiam essentialis. Etenim, ut jam supra contra Platonem ex sensu hominum communi animadvertimus, si velimus hominem physice et essentialiter definere, non dicimus quod homo sit *anima rationalis*, neque quod sit *corpus organicum* sed quod sit, *compositum ex anima rationali et corpore organico*. Videtur ex anima rationali et corpore organico resultat una natura specifica substantialis (anima enim et corpus sunt substantiæ non accidentia), quæ est ipse homo, a quo si unam vel alterum subtrahas, ipsum perimis. Quæ autem hoc modo sunt unita, unita sunt unione essentiali, ut n. I. dictum est. Ergo unio animæ humanæ cum corpore est non solum unio personalis sed etiam essentialis. — Utramque hanc nostram conclusionem paucis complexus est S. Thomas P. III, Qu. II, Art. I, ad 2, aiendo : « Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, *naturæ et personæ*. Naturæ quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma... Unitas vero personæ constituitur ex eis, inquantum est *unus aliquis* (*homo nempe*) subsistens in carne et anima. » — Sed et in symbolo, vulgo Athanasiano, de hac duplici unione personali et essentiali aperta fit mentio. Dicitur enim de Christo : « Perfectus Deus (*natura divina*), perfectus homo (*natura humana*) : ex anima rationali et humana carne subsistens (*unio essentialis naturæ humanæ*). » Insuper : « Sicut anima rationalis et caro unus est homo (*persona humana*) : ita Deus et homo unus (*non unitate naturæ, sed unitate personæ divinæ*) est Christus. »

V. Anima humana est forma substantialis corporis humani. Hæc tertia conclusio est præcedentium corollarium : probatur autem facili et evidenti ratione quam S. Thomas habet II *Contra Gentiles*, Cap. LXVIII. Ad hoc ut aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur : 1^m quod sit principium essendi essentialiter seu substantialiter ei cujus dicitur forma ; principium, inquam, non efficiens, sed *formale*, quo subjectum constituatur et denominetur ens ; — 2^m quod

forma et subjectum, cujus dicitur forma, conveniant in uno *esse*, in quo simul subsistunt forma et materia, ut in una substantia completa (C. 16, IV). — Hæc major argumenti est ipsa definitio formæ substantialis. — Atqui anima humana est principium essendi substantialiter corpori nostro (quod non est essentialiter humanum nisi ab anima humana), et anima et corpus subsistunt in unitate nedum personali sed essentiali et specifica hominis, ut probatum est nn. II et III. Ergo anima unitur corpori nostro ut vera ejus forma substantialis.

VI. Corollarium. Igitur *anima humana corpori unitur per se atque immediate.* Hoc enim proprium est causalitatis causæ formalis (O. 47, II). Unde unitas, P. I, Q. LXXVI, Art. VII, scribit S. Thomas : « Forma per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materia et forma est per ipsam formam, quæ secundum seipsam unitur materiæ, ut actus ejus. » — Quæ omnia in Ontologia (*ibid.* explicavimus.

VII. Nota I. S. Thomæ ratio de anima humana ut forma substantiali corporis. In hoc numero et in sequenti integram demonstrationem transcribo, quam Sanctus Thomas habet P. I, Qu. LXXVI, Art. I, ad probandum quod *necesse est dicere quod intellectus* (seu substantia intellectiva), *qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma* : quæ ratio ex conscientia deducitur qua certo scimus ab anima esse operationes vitales quæ in nobis sunt. « Illud enim, inquit, quo *primo* aliquid operatur est forma ejus cui operatio tribuitur : sicut quo *primo* sanatur corpus est sanitas, et quo *primo* scit anima est scientia : unde sanitas est forma corporis, et scientia animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod *primum* quo corpus vivit est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo *primo* operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est *primum* quo nutrimur, et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo *primo* intelligimus. Hoc ergo principium, quo *primo* intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis in II *de Anima.* » Ex quibus acutissime concludit ibidem Angelicus hanc senten-

tiam nunquam satis in præsenti materia notandam : « *Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corpori formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit.* » Quasi dicat : aut admittendum est animam intellectivam esse formam substantialem corporis nostri ; aut neganda est, contra apertum conscientiæ testimonium, unitas personalis hominis. — Cf. II *Contra Gentiles*, Cap. LVII et seqq.; *Qq. Disput.*, Qu. *De spiritualibus creaturis*, Artic. II, et Qu. *De anima*, Artic. IX.

VIII. Nota II. Impossibile est aliter explicare unitatem actionis in homine quam per formam substantialem. In hoc stat totius quæstionis nodus, ut scilicet talis unio constituatur inter animam et corpus, quæ salvet unitatem actionis in composito quod est *animal* vel *homo*, non solum (et hoc nota) quatenus homo est *unum suppositum*, sed etiam quatenus est *una natura* : non enim sentire vel intelligere est actio Petri solummodo ut unius suppositi (principium *quod*), sed etiam ut unius naturæ (principium *quo*). Hæc omnia in confesso sunt apud omnes recte philosophantes; unde S. Thomas examini subjicit adversariorum opiniones, ut per hanc analysim confirmet non aliter salvari posse illam unitatem, quam per doctrinam, quæ ponit animam esse formam substantialem corporis, sumpta forma substantiali in sensu rigoroso scholastico. Audiatur igitur Angelicus, qui immediate post verba citata, hæc addit :

« Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum V. *Physic*. Dicitur enim movere aliquid aut agere, vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album ædificat, quia accidit ædificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est, quod non attribuitur ei per accidens : attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam : aut oportet dicere, quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est : propter hoc, quod ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet

corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo, quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis : ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.

« Hanc autem unionem Commentator in III *de Anima* dicit esse per speciem intelligibilem. Quæ quidem habet duplex subjectum : unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata, quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc, quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III, *de Anima,* sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem, quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti. Non enim dicimus, quod paries videat. sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur, quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat : sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

« Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori ut motor. et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. — Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit, sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. — Secundo, quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una composita ex materia et forma; si intellectus non sit forma ejus, sequitur quod sit præter essentiam ejus, et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem, sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc, quod est motus ab intellectu. — Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serræ. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus; sequitur, quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod

est contra Philosophum, qui vult, quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. — Quarto, quia licet actio partis attribuitur toti, ut actio oculi homini, nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens. Non enim dicimus, quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum, quod componitur ex unione intellectus ad reliqua, quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis, quæ sunt Socratis, nisi sicut motor; sequitur, quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter : sic enim aliquid est ens quomodo et unum.

« Relinquitur ergo solus modus, quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori, ut forma.

« Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis inquantum est homo, est intelligere. Per hanc enim omnia alia transcendit. Unde et Aristoteles, in Libro *Ethicorum,* in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma. » — Hæc ultima ratio est illa ipsa, quam supra, n. V, attulimus ex Lib. II. *Contra Gentiles.*

IX. Nota III. **Doctrina Catholicæ Ecclesiæ circa unionem animæ humanæ cum corpore.** In Concilio generali XV, Viennæ in Gallia celebrato, anno 1311, hæc definita dogmatice fuerunt : « Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis aut intellectivæ *vere* ac *per se* humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicæ fidei inimicam, sacro approbante Concilio, reprobamus : Definientes, ut si quisquam deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani *per se* et *essentialiter,* tamquam *hæreticus sit censendus.* » (Labbe, *Collect. Concil.*, Tom. XV, pag. 43, Venetiis 1731). — Hæc referuntur etiam

in *Clementinis*, Lib. , Tit. I, Cap. I, *Fidei Catholicæ*. — Concilii Viennensis definitionem adducit etiam et auctoritate sua iterum confirmat Concilium Lateranense V (1515). Sessione VIII, *Constitut. Apostolici regiminis.* — Item Pius Papa IX in suis Litteris apostolicis ad Card. De Geissel Archiepisc. Coloniensem 1857, de libris Günther ait : « Noscimus, eisdem libris lædi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit *vera, per se* atque *immediata corporis forma.* » Denique S. C. S. O, proscripsit (C. 6, II) propositiones, quibus Rosminius inficiabatur *ipsam* animam humanam esse formam substantialem corporis (cf. inf, Art. 24, n. VIII fin). Hæc doctoribus scholasticis imo et ipsi Gerdilio (C. 17, IV) clara et aperta semper fuerunt et sunt visa : non autem plerisque recentioribus philosophis, postquam invaluit cartesiana sententia contra formas substantiales. Operæ autem pretium erit novas istorum interpretationes excutere.

Dicunt igitur : 1° mentem Concilii Viennensis fuisse damnare errorem cujusdam Petri Joannis, qui duas in homine animas ponebat, non vero definire naturam unionis inter animam et corpus; — 2° non posse ex doctrina Conciliorum inferri quod anima humana sit forma corporis in sensu quo affirmabant Scholastici, quia etiam post illa Concilia doctrina scholastica fuit et est impugnata a non paucis ex catholicis scriptoribus; — 3° verba Conciliorum posse hypothetice sumi, ita ut propositio, *anima humana est forma humani corporis*, significet : *si aliqua anima est forma humani corporis, hæc est anima rationalis* : cujus interpretationis ratio petitur ex fine quem Concilium Viennense intendebat, damnandi scilicet errorem ponentium multiplicitatem animarum in uno homine. — Hæ sunt adversariorum interpretationes : dicam modo aperte quid sentiam.

Quod primo loco asseritur non est verum. Nam Guido Carmelita, qui florebat anno 1330, de Petro Joannis loquens dicit eum negasse, *animam rationalem in quantum rationalem* esse formam corporis, nihil addens de animarum in homine multiplicitate. Neque fiat recursus ad formulam reduplicantem, *in quantum rationalem*, quasi nempe Petrus docuerit animam humanam reduplicative ut intellectivam non esse formam corporis ; nam hoc in sensu vera esset doctrina, nec eam Guido vocasset hæreticam. Sed ideo hæreticam dixit, quia *negare animam rationalem esse partem essentialem et formam corporis est hæreticum*, quia *tunc homo non esset formaliter per aliquid sui capax præcepti, non esset transgressor nec observator*. Igitur juxta Guidonem, homo est *formaliter* seu *essentialiter* et *suppositaliter* homo, et ideo per aliquid sui capax (totus homo) præcepti per animam rationalem, seu per animam ut est in sensu S. Thomæ (supra, n. IV) forma *substantialis* corporis : quod cum negaret Petrus Joannis, ideo hæreticus dicitur a Guidone. In hunc errorem animadvertit Concilium Viennense. Quod quidem de multiplicitate animarum non loquitur directe, sicut directe loquuntur Concilium Lateranense, Pius IX ; imo in Decretalibus, in quibus illa Constitutio Clementina est inserta, nulla mentio fit de illa multiplicitate. Sed demus Concilium voluisse damnare eos qui animas in homine multiplicabant ; inde nihil inferre adversarii possunt : nam Concilium Viennense radicitus volens errorem profligare, dogmatice decernit animam *per se atque essentialiter* esse humani corporis formam ; quo constituto, omnino præcluditur *aditus erroribus* de animarum in uno homine multiplicatione. — Hucusque in prima et secunda editione hujus *Summæ Philosophicæ*. Postea ad manus venit Petri Joannis codex manuscriptus, quo fretus ea quæ hic vix attigeram plenius confirmavi in volumine quod separatim hac de re typis mandavi cum hoc titulo : *De mente Concilii Viennensis*, etc. (Romæ ex Typ. S. C. de Prop. Fide, 1878). Ad hunc tractatum, in quo fusius de his etiam quæ pertinent ad unionem animæ humanæ cum corpore disseritur, studiosum lectorem remitto.

Secunda vero ratio adversariorum, meo quidem judicio, est injuriosa ipsis Conciliis. Etenim tempore Concilii Viennensis vigebant maxime tum in Scholis tum in Universitatibus Scholastica et modus loquendi Scholasticæ proprius, quo et ipsum Concilium usum est. Ne igitur dicamus Concilium protulisse verba *forma, per se, essentialiter*, in sensu inusitato et a nemine intellecto (quod nefas est asserere), concludendum est in sensu Scholasticorum dixisse animam *per se et essentialiter* esse humani corporis formam. Relate vero ad scriptores catholicos qui contrarium sustinent, ipsi videant : ego enim non de personis sed de doctrinis judicium profero, decreta Catholicæ Ecclesiæ non prejudicata opinione sed bona fide acceptando.

Ad tertiam adversariorum rationem respondeo, quod

si jus esset interpretandi hypothetice quæ Ecclesia absolute pronuntiat, nihil firmi in fide nostra consisteret. Procul dubio neque Concilium Viennense, neque Lateranense, neque Pius IX hypothetice loquuntur, sed in sensu absoluto; in sensu igitur absoluto eorum doctrina est accipienda.

Ad id vero quod ultimo additur de multiplicatione animarum respondeo quod semper et logice accidit, ut : 1° multiplicatis in uno homine animabus, negetur quod anima humana sit *per se* et *essentialiter* et *immediate* corporis forma; 2° vice versa, posito quod anima rationalis non sit *per se*, *immediate* et *essentialiter* corporis forma, necessario inferatur multiplicatio animarum in uno homine; 3° at posito quod anima humana sit forma substantialis corporis humani, logice et necessario negatur pluralitas animarum in individuo humano.

X. Nota. IV. **Solvuntur difficultates.** — *Objectio prima.* Ex duabus substantiis actu existentibus non potest fieri unum essentiale. Sed anima et corpus sunt duæ substantiæ actu existentes. Ergo ex corpore et anima non potest fieri unum essentiale : quod tamen diximus necessario prærequiri ad hoc ut unum sit forma substantialis alterius.

Resp. Distinguo *majorem :* Ex duabus substantiis actu existentibus et completis tum in ratione *substantiæ* tum in ratione *speciei* non potest fieri unum essentiale, *concedo ;* et incompletis vel in ratione *substantiæ* vel in ratione *speciei*, *nego*. — Et contradistincta *minori* in hoc sensu, nego *conseq.* Igitur *major* vera est quando agitur de substantiis completis tum in ratione substantiæ tum in ratione speciei (O. 28, III et IV), non autem cum sermo est de substantiis incompletis in ratione speciei (*ibid.*), inter quas est anima humana. — Sed præterea, ut notat rectissime S. Thomas : « Corpus et anima non sunt duæ substantiæ actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens. Corpus enim hominis non est idem actu, præsente anima et absente ; sed anima facit ipsum actu esse. » Hæc S. Thomas II, *Contra Gentiles*. Cap. LXIX, ad 1.

Objectio secunda. Si anima humana esset forma corporis, ad corpus compararetur sicut forma ad materiam et actus ad potentiam. Sed forma et materia, actus et potentia sunt in eodem genere, ut dictum est in Ontologia (8, XI). Anima igitur humana esset in genere materiæ, sicut et corpus.

Resp. Concedo *majorem* et distinguo *minorem* : Forma et

materia sunt in eodem genere, quasi utrumque sit species unius generis, *nego* ; quasi principia constituentia speciem unam sub uno genere contentam, *concedo*. Et nego *conseq.* — In hoc sensu accipiendum est axioma illud assumptum in *minori*, ut in loco citato ex Ontologia fuse explicatum est. « Formam et materiam in eodem genere contineri, inquit Angelicus respondendo eædem objectioni, non sic verum est, quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia ejusdem speciei. Sic igitur substantia intellectiva et corpus, quæ seorsum existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis principia. » — *Contra Gent.* Lib. et Cap. cit. ad 2. — Cf. Inf. artic. 16, n. IX, ad 3, XI. ad 2.

Objectio tertia. Anima humana est principium intellectivum. Atqui principium intellectivum nullius corporis est actus seu forma. Ergo anima humana non est forma corporis.

Resp. Distinguo *majorem* : Anima humana est principium intellectivum, hoc est substantia a qua et in qua est facultas intellectiva, *concedo* ; est principium intellectivum, hoc est facultas ipsa intellectiva, *nego*. — Distinguo pariter *minorem :* principium intellectivum, hoc est facultas intellectiva nullius corporis est forma, *concedo*; principium intellectivum, hoc est *substantia* intellectiva nullius corporis est forma: *subdistinguo ;* si sit substantia completa in specie, *concedo* ; si sit substantia incompleta in ratione speciei, *nego* ; et nego *conseq.* — Anima humana est quidem supra materiam et a materia independens, et facultas intellectiva ita est facultas propria animæ ut non possit esse actus alicujus organi corporalis. Attamen anima non intellectu quidem sed substantia sua corpus informat, et potest informare quia est substantia incompleta in ordine speciei, ut in responsione ad primam objectionem dictum est. — Cf. P. I, Qu. LXXVI, Artic. I, ad 1.

Objectio quarta. Subsumes : Atqui substantia intellectiva etiam incompleta in ratione speciei non potest esse forma corporis. Ergo, etc. — Probatur : nam potentia intellectiva non potest esse corporis forma. Atqui substantia intellectiva nobilior et spiritualior est sua potentia. Ergo neque substantia intellectiva potest esse forma corporis.

Reps. Nego *minorem subsumpt. ;* ad ejus probationem distinguo *consequens* : substantia intellectiva non potest esse

forma corporis ut comprehensa et dependens a corpore, *concedo* ; ut incomprehensa et independens, *nego*. — « Humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem ; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma. » — P. I, Qu. et Artic. cit. ad 4.

Objectio quinta. Quod est per se subsistens non potest esse forma corporis. Atqui anima humana est per se subsistens. Ergo anima humana non potest esse forma corporis.

Resp. Distinguo *majorem* : Quod est per se subsistens non potest esse forma corporis, a corpore dependens, *concedo* ; a corpore independens, *nego*. — Et distincta *minori* ut in responsione ad 3, nego *conseq.* — « Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum ; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ : quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo *esse*, destructo corpore ; non autem aliæ formæ ». — P. I, Qu. LXXVI. Artic. I, ad 5.

Objectio sexta. Quod secundum se alicui convenit, semper convenit. Atqui non convenit semper animæ humanæ esse corporis formam. Ergo neque per se convenit.

Resp. Distinguo *majorem* : Quod secundum se alicui convenit semper convenit vel actu vel aptitudine, *concedo;* semper actu *nego* : et contradistincta in hoc sensu *minori*, nego *conseq.* — « Secundum se convenit animæ corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum : ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et iuclinationem naturalem ad corporis unionem. » — *Ibid.*, ad 6.

ARTICULUS SECUNDUS

(14)

De mutuo influxu inter animam et corpus.

I. Quæstionis natura. Mutuam actionum subordinationem existere inter animam et corpus nemo negat, quia est fac-

tum conscientiæ. Quæstio igitur est de natura hujus mutui influxus, non de ejus existentia. Ad solvendam autem hanc quæstionem præ oculis habenda est doctrina tradita in superiori articulo, unitas nempe tum personalis tum essentialis hominis, nempe compositi ex anima et corpore subsistentibus in uno *esse* communi, quod est præcise *esse* specificum et personale hominis. Hinc quodcumque systema sic explicat illum influxum, ut illam unitatem pervertat, eo ipso ut falsum est rejiciendum. Deinde quia operatio sequitur esse, juxta modum essendi animæ et corporis in composito *homine*, esse debet natura illius mutui influxus. Hisce criteriis præstitutis, ad rem venio.

II. Platonis opinio. Sensit Plato animam non uniri corpori ut formam, sed *per accidens*, eo ferme modo, quo *motor* unitur mobili, ut supra dictum est (13, II). Ex quo consequebatur quod sicut quoad *esse* ita et quoad *agere* corpus nihil influat in animam rationalem, et anima rationalis in corpus non agat nisi ad illud movendum motu locali ; sed anima per se agit independenter omnino a sensibus, et sensus per se agunt independenter omnino ab anima intellectiva. Id unum concedebat, ex immutatione facta in organis sensuum a sensibilibus, animam intellectivam quodammodo excitari ut in semetipsa species sensibilium reproducat. — P. I, Qu. LXXVI, Artic. III et IV, et Qu. LXXXIV, Artic. VI.

III. Critica. Si quis autem recte consideret, per hanc Platonis opinionem unitas actionis perimitur in homine, sicut et destruitur ipsius hominis natura ex corpore et anima rationali resultans (13, II). Etenim actiones tum sensibiles, ut *videre*, *imaginari*, etc., tum rationales, ut *intelligere* et *velle*, uni eidemque naturæ individuæ, e. g. Petro, uni eidemque individuæ personæ tribuuntur. At, posita Platonis sententia, duæ naturæ individuæ completæ, duoque supposita haberentur in homine ; ideoque impossibile omnino esset ut toti Petro tribuerentur actiones tum corporis tum animæ, sed corpus et anima independenter agerent. Quod est absurdum.

IV. Systema assistentiæ seu causarum occasionalium. Vidimus in Ontologia (*Artic.* 45) in sententia occasionalismi veram causalitatem efficientem denegari causis secundis ; hanc doctrinam Malebranchius applicat animæ et corpori. Consequenter nihil anima efficienter agit in corpus, nihil corpus in animam ; sed Deus occasione impressionum quibus corpus nostrum subjicitur, impressiones respondentes excitat in

anima nostra; et vicissim occasione volitionum animæ Deus reproducit in nostro corpore motiones illas, quæ ab ipsius animæ imperio et motu nobis esse videntur. Hujusmodi est systema *causarum occasionalium,* quod etiam *assistentiæ* in scholis audit.

V. Critica. Paucis me expediam ab hoc systemate : est enim corollarium occasionalismi, quod in Ontologia refutavimus (*ibid.*). Hic solummodo notandum est quod in hoc systemate perimitur unitas essentialis et personalis inter animam et corpus, quæ tanquam juxta posita considerantur veluti duo horologia, quæ artifex dirigit ut secundum motus unius sit motus alterius. — Præterea, quæstio præsens tota est de modo quo anima influit in corpus et corpus in animam, quem influxum dari conscientia vividissime testatur. At in systemate assistentiæ negatur ipsemet influxus, ut patet in exemplo de duobus horologiis, et Deus adducitur veluti *ex machina* ut solus agens tum in anima tum in corpore ea omnia quæ in nobis et a nobis agi evidentissime scimus. — Quæ animadversio valet etiam contra systema quod immediate sequitur.

VI. Harmonia præstabilita. Harmoniæ præstabilitæ auctor est Leibnitzius. Ductus suo principio *rationis sufficientis* (O. 42, V) ratus est, ideo Deum univisse peculiarem animam meam determinato corpori meo, quia prævidit actiones respondentes ea habitura, si unita fuissent. Hinc infert Leibnitzius in sua *Logica et Metaphysica, Principia Philosophiæ, seu, Theses in gratiam Principis Eugenii :* « Anima suas sequitur leges, et corpus itidem suas : conveniunt vero inter se vi harmoniæ inter omnes substantias præstabilitæ, quoniam omnes sunt repræsentationes universi (n. 81). Animæ agunt secundum leges causarum finalium per appetitiones, fines et media; corpora agunt secundum leges causarum efficientium, aut motuum. Et hæc duo genera, alterum causarum efficientium, alterum causarum finalium, sunt harmonica inter se (n. 82). In hoc systemate (*harmoniæ præstabilitæ*) corpora agunt, ac si, per impossibile, nullæ darentur animæ; et animæ agunt, ac si corpora nulla darentur; et ambo agunt, ac si unum influeret in alterum » (n. 84). Hæc Leibnitzius, loc. cit., qui et ipse sæpe utitur exemplo duorum horologiorum, quæ ab artifice diriguntur, et quæ easdem omnino variationes subeunt ac si unum esset ab alio dependens. Hoc

systema amplectitur et defendit Wolfius, *Psycholog. ration.*, Sect. III, §. XIII et seqq.

VII. Critica. Sed harmonia leibnitziana non est vera. Nam imprimis principium rationis sufficientis, quo tota nititur ambiguum est, et in sensu quo hic assumitur a Leibnitzio admitti nequit (O. 42, V et VI). — Deinde velim ut in hoc systemate mihi ratio assignetur, undenam corpus meum et anima mea habuerint in statu ideali respondentes illas actiones a Deo prævisas. Nam aut actiones illæ ab intrinseco sunt et necessariæ tum corpori tum animæ, aut contingentes et ab extrinseco. Si primum, ergo nec per omnipotentiam Dei mutari illæ actiones possent : quæ consequentia nulla potest ratione a Leibnitzio probari, et adversatur tum naturæ corporis tum naturæ animæ, quæ sine illis actionibus determinatis intelligi sane possunt; atque insuper limites divinæ omnipotentiæ sine ulla causa præfiguntur. — Si alterum, aliunde ergo quam a corpore et ab anima repetendæ sunt; et in hoc casu ruit a fundamentis harmonia præstabilita. — Denique, ne plura addam, in systemate harmoniæ offenditur gravissimum incommodum notatum in superiori systemate, nempe unitas *esse* personalis et specifici hominis aperte negatur, quia, ut ab ipso Leibnitzio audivimus, corpus et anima realiter existunt et agunt sine ulla mutua dependentia. — Addi etiam potest quod vi harmoniæ præstabilitæ, libertas humana nonnisi vocabulo relinquitur : seriem enim harmonicam præstabilitam turbare nullatenus anima in seipsa potest, sicut non potest turbare harmoniam mutationum corporis cui juxta ponitur.

VIII. Influxus physicus quorumdam recentiorum. Systemata tum assistentiæ tum harmoniæ præstabilitæ, utpote nimis aperte arbitraria, de facili explosa sunt fere ab omnibus. Unde nonnulli aliud systema excogitarunt, quod appellatur communiter systema *influxus physici*, illudque hisce verbis proponit et defendit præ cæteris Storchenau, *Psycholog.* P. II, Sect. II, Cap. V, §. CXCVI : « Hanc mutuam actionem (*animæ in corpus et corporis in animam*) ita concipiendam esse arbitror. Ideæ materiales, id est, motiones excitatæ primum ab objectis externis in organo sensorio, tum nervorum ope ad sensorium commune, quod animæ sedes est, propagatæ, animæ objectum externum repræsentant, eamque simul determinant, ut vi sibi insita illius ideam in se excitet atque adeo illud percipiat : unde necesse est, ut semper cum tali

in organo mutatione talis in mente sensatio existat. Anima deinde exercendo facultatem locomotivam, cum vult, vi sua determinat fluidum subtilissimum cerebri, seu spiritus animales, ut eos in nervos, eorumque musculos influat, quorum expansione, tensione, aliisque similibus affectionibus desideratus in membro corporis motus consequatur : id quod fieri posse ex anatomia patet. Atque inde fit, ut cum certis in mente volitionibus certi semper in corpore motus coexistant. » — Hæc Storchenau.

IX. Critica. Quod præprimis in hoc systemate notandum occurrit est, quod intactam relinquit quæstionem de unione animæ cum corpore, a qua tamen unione natura influxus radicitus petenda est, ut jam diximus n. I hujus articuli : imo veram atque substantialem unionem, quam existere in superiori articulo probavimus inter animam et corpus, influxus physicus, de quo loquimur, destruit. Etenim tota unio consistit in eo quod corpus occasionem præbeat animæ excitandi in semetipsa ideas, et quod anima determinet fluidum subtilissimum cerebri : quæ est unio motoris ad mobile, seu unio accidentalis inter duo *esse* et duo *supposita* distincta. Unde et ipsi defensores hujus influxus physici illum vocant *commercium* inter animam et corpus. — Deinde, sententia prædicti influxus physici tota nititur hypothesi de sede animæ in aliqua determinata corporis parte : quam hypothesim falsam esse in ultimo Capite hujus libri demonstrabimus. — Denique quo pacto anima per se exercet vim locomotivam affirmatam a Storchenau? Qua ratione fluidum illud determinat? Estne certa existentia hujus fluidi animæ imperio obsequentis? Certumne est musculos ac nervos illa elasticitate tam delicata esse præditos, ut ad libitum animæ intendantur vel remittantur, ut desideratos motus in corpore anima ipsa valeat producere? Hæc omnia ut certa Storchenau supponit, sed certo probari non possunt. — Sed demus hæc omnia animam in corpus operari posse, remaneret adhuc defensoribus hujus systematis explicanda alia pars, influxus nempe corporis in animam. Quo autem pacto corpus *per se* agere in spiritualem animam potest? Corpus enim sicut nec tangere spiritum ita nec in spiritum agere *directe* et *per se* potest (L. 50, XVI, ad 1). Est tamen aliquis influxus corporis in animam, ut conscientia testatur. Aliunde igitur quam per principia influxus physici recentiorum, explicandus est mutuus influxus inter corpus et animam rationalem.

X. Doctrina S. Thomæ. Quid hac in re sentiat S. Thomas, quem, saltem quoad substantiam, ceteri Doctores scholastici sequuntur, ipsemet declarat Qq. dispp. *de Veritate*, Qu. XXVI, *de Passionibus animæ*, Art. X, his verbis : « Secundum naturæ ordinem propter colligantiam virium animæ in una essentia, et animæ et corporis in uno *esse* compositi, vires superiores et inferiores et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat; et inde est, quod ex apprehensione animæ transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem, et usque ad mortem: contingit enim aliquem ex gaudio, vel tristitia, vel amore mortem incurrere... Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori, ejus complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem et alia hujusmodi... Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores; ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus : et e converso, ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur. « — Hæc Angelicus.

XI. Explicatur præfata doctrina. Ut quisque per se videt, S. Thomas sese ad conscientiam appellat, quam adsertores præcedentium systematum prætermittunt, et facta in medium profert quæ nemo est qui in seipso quotidie non experiatur. Quamvis autem doctrina præfata satis per semetipsam facilis sit, nonnulla tamen adjicio ad majorem ejusdem doctrinæ explicationem.

Principia. Duo sunt principia assumpta a S. Thoma : 1m *Anima et corpus uniuntur in uno esse tum personali tum essentiali compositi*, quod est homo. Hoc principium in superiori articulo probatum est. — 2m *Omnes vires vitales quæ in homine sunt, ab ipsa anima profluunt, et in ipsa essentia animæ radicantur.* — Et hoc etiam principium est per se evidens : quidquid enim vitale est, ad primum principium vitæ, quod est anima (1, II et III), refertur.

Corollaria. Positis hisce principiis, en corollaria necessaria;

Corollarium primum. Anima vere atque physice et per se in corpus influit, quia vere, physice et per se influit ei *esse*

specificum et humanum : corpus enim non dicitur et non est humanum nisi ab anima.

Corollarium secundum. At corpus eo ipso quod informatur ab anima, aliquid in animam influit quatenus nempe mediante *esse* quod ab anima accipit, complet naturam humanam in ratione specifica, in qua homo, hoc est anima et corpus subsistunt.

Corollarium tertium. Unione substantiali peracta, corpus et anima vicissim sibi influunt, præsertim quoad illas actiones, quæ sunt quidem radicaliter ab anima, attamen formaliter sunt compositi : ut sunt actiones vegetativæ et sensitivæ. Ratio est, quia operatio sequitur *esse*, et ubi habetur unum *esse* commune, ibi habetur communicatio actionum. — Hinc etiam provenit quod potentiæ sensitivæ possunt influere in potentias intellectivas, et vice versa : omnium enim harum potentiarum principium radicale, ut diximus, est anima.

Corollarium quartum. Quia vero corpus et *esse et agere* habet non ex se sed ab anima : influxus animæ in corpus est physicus et per se ; sed influxus corporis in animam est quidem physicus, at non *per se*, quia verius dicendum est quod anima, mediante corpore quod informat, agat in seipsam.

Facta vero adducta a S. Thoma plene hanc doctrinam confirmant.

CAPUT SECUNDUM

DE UNITATE ANIMÆ IN HOMINE

Prologus. Determinata natura unionis tum quoad esse tum quoad agere inter animam et corpus, secundo loco (*Prolog.*, Lib. II) dicendum est de unitate animæ in homine. Tria vero hic enucleanda occurrunt : 1^{m} *utrum singuli homines singulas habeant rationales animas ;* — 2^{m} posito quod unicuique homini propria insit anima rationalis, quæritur, *utrum in homine plures sint animæ, vel unica tantum anima*, nempe *rationalis ;* — 3^{m} denique quæritur, *quo tempore corpus humanum animam rationalem accipiat.*

ARTICULUS PRIMUS

(15)

De multiplicatione animarum rationalium juxta multiplicationem individuorum.

I. Error Averroës. Philosophus iste arabus (1120-1198 vel 1206), Cordubæ in Hispania natus, diffusa commentaria scripsit in Opera Aristotelis ; sed, ut in Opusculo *de Unitate intellectus* notat S. Thomas, *non tam fuit peripateticus, quam peripateticæ philosophiæ depravator*. Auctor igitur iste posuit in singulis hominibus singulas animas sensitivas, sed omnium hominum posuit esse unum intellectum, unamque proinde animam rationalem, extrinsecus et supra homines existentem ; quæ tamen illuminat omnes homines, et juxta diversa phantasmata quæ imaginationibus singulorum obversantur, diversa in singulis producit intellectionum phænomena, quæ unusquisque sibi tribuit. Hunc errorem renovavit, uti fertur, Pomponatius labente sæculo decimoquinto, et illum docent nostræ ætatis idealismi pantheistici fautores, Fichte, Schelling, Hegel, ponentes ut unicam realitatem aut *ego purum*, aut identitatem absolutam subjecti cogitantis et objecti cogitati. In hoc proprie consistit pantheismus psychologicus, in quem merito Concilium Lateranense V, sub Leone X celebratum, animadvertit his verbis : « Sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus et hæc in dubium vertentes, cum illa non solum vere et per se, et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in can. Clementis Papæ V in generali Viennensi Concilio edito continetur ; verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit. » — Sit autem conclusio :

II. **Absurda omnino est doctrina asserens unicam animam rationalem in cunctis hominibus.** Probatur. Hæc enim doctrina manifeste adversatur spiritualitati et immortalitati animæ hominum, adversatur unitati specificæ et personali hominis, adversatur manifesto conscientiæ testimonio. Ergo est prorsus absurda. — *Consequentia* patet ; probatur *antecedens*.

Adversatur spiritualitati et immortalitati animæ hominum. Nam in sententia averroistica animæ quæ multiplicantur in singulis hominibus, ut formæ corporum, sunt mere sensitivæ. Anima autem sensitiva neque spiritualis est, neque per se subsistens, proindeque non per se et ab intrinseco immortalis (4, II et III). Non ergo spirituales, neque ab intrinseco immortales essent animæ humanæ. Quod est erroneum (8, IV ; 9, VII).

Adversatur unitati specificæ et personali hominis. Etenim sicut homo abstracte sumptus est *animal rationale*, seu compositum ex anima rationali et corpore organico, ita homo in individuo acceptus est *hoc* animal rationale, seu compositum ex *hac* anima rationali et ex *hoc* corpore organico. Sed posita doctrina averroistica homo esset quidem animal, non autem esset *rationale*, quia rationalitas non esset quid intrinsecum ei adhærens et ipsum constituens, sed quid extrinsecum illuminans. Si autem concedatur quod rationalitas homines intrinsece constituat, una esset natura omnium hominum, ut homines sunt, quia unica esset anima seu intellectus rationalis specificans ; pariter unica esset actio personalis humana omnium hominum, ex eodem principio quod intellectualis facultas esset unica, et actio dicitur humana quia procedit ab intellectuali facultate. Quæ omnia esse absurda manifestum est ex dictis in primo articulo superioris Capitis (VII et VIII).

Adversatur manifesto conscientiæ testimonio. Et revera. Si unus esset intellectus omnium hominum, singuli homines unico intellectu intelligerent, præcipue quia actio intellectiva est subjective independens a corpore ; et consequenter unica in cunctis esset conscientia intellectiva. Cogitationes ergo unius innotescerent aliis, et quæ unus sciret alii non ignorarent. Quæ omnia quantum conscientiæ, et experientiæ omnium adversentur, nemo non videt. — Hoc ultimo argumento præcipue utitur S. Thomas, erroris averroistici maximus impugnator. Qq. Disp. *De spiritualibus creaturis*, Art. IX et X, et Qu. *De anima*, Artic. III, et V ; *Contra Gentiles*, Lib. II, Cap. LXXII ; Opusc. *De unitate intellectus*, et alibi.

III. Nota. **Responsio averroistica.** Ut sese extricarent ab ineluctabili ratione, quam tertio loco attulimus, reponebant Averroistæ actiones intellectivas ideo multiplicari et diversificari in cunctis hominibus, quia multiplicantur phantasiæ et diversificantur phantasmata singulorum quibus continuatur et applicatur intellectus ille unicus et separatus a

singulis. — Sed contra : nam hæc responsio nullo modo infirmat nostrum argumentum. Non obstantibus enim multiplicibus phantasiis, unicus, juxta Averroistas, est intellectus ; unica ergo in cunctis intellectio, quia intellectio non est actio phantasiæ, sed exclusive intellectus. Audiatur S. Thomas : « Si intellectus est unus (quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis), nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non sit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum, sequetur ulterius, quod sit et agens unum, et actio una, id est, quod omnes homines sint unus intelligens, et (*omnium*) unum intelligere : dico autem respectu ejusdem intelligibilis. — Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum ; quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis : quia idem agens secundum diversas formas, producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu ejusdem oculi sunt diversæ visiones). Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quæ a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis ejusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis, sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione sua intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Commentator (*Averroës*) fingit in III *De anima*. — Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum. » — P. I, Qu. LXXVI, Artic. II.

ARTICULUS SECUNDUS

(16)

De unitate animæ in individuo humano.

I. Quæstionis natura. Unusquisque homo suam propriam ac singularem habet animam rationalem. Hæc est conclusio doctrinæ præcedentis articuli. Sed secundo quæritur, utrum in humano individuo sit solummodo una anima, nempe intellectiva. Ratio dubitandi sumpta fuit ex eo quod in homine sunt, præter operationes intellectuales, operationes sensitivæ et vegetativæ, ut in brutis animantibus et in plantis. Hinc quæstio, utrum diversæ hujusmodi operationes sint ab uno tantum principio, vel a diversis in homine.

II. Tricotomia, seu tridynamismus. Plato, ut Aristoteles et Tullius referunt, juxta triplex genus illud operationum, triplicem animam in homine posuit, *intellectivam* cujus sedem dixit esse in cerebro, *sensitivam* quam cordi affixit, et *vegetivam* quam reposuit in *jecore*. Recentiores tamen nonnulli quos inter Bouillier in suo libro, *Du principe vital et de l'âme pensante*, etc., volunt Platonem sensisse unicam animam esse in homine, triplici tamen præditam facultate intelligendi, sentiendi et vegetandi, citantque auctoritates ex *Republica*, *Phedone*, *Theæteto*, et *Cratylo*. Traditio tamen philosophica *tricotomiam* Platoni tribuit, eamque prioribus Ecclesiæ sæculis docuerunt hæretici Apollinaristæ et Manichæi, imo, ut refert S. Hieronymus Epist. CL ad *Hedib*. Qu. XII, nonnulli ex scriptoribus Catholicis. Dicta est autem hæc opinio *tricotomia*, vocabulo græco, et etiam *tridynamismus*, hoc est triplex principium vitale.

III. Critica. Hæc autem aggregatio animarum in homine principiis Metaphysicæ adversatur æque ac testimonio conscientiæ.

Metaphysicæ; siquidem in hac sententia anima rationalis coëxisteret in corpore simul cum anima vegetativa et anima sensitiva, quin tamen corporis esset forma, sed extrinsecus et accidentaliter corpori adhæreret, ut concedunt ipsi adversarii. Igitur non esset unitas *esse* specifici et personalis inter animam nostram et corpus nostrum : quæ consequentia est absurda, et repugnans naturæ hominis (*Artic.* 13).

Conscientiæ, et hoc ex duplici facto. — *Primo* quidem, quia scio per conscientiæ apertum testimonium me ipsum esse qui *sentio* et qui simul *intelligo*. Id autem esset impossibile si anima intellectiva esset substantialiter distincta in me ab anima sensitiva : quia utraque anima haberet actiones omnino independentes, et immanentes : unde duplex conscientia (3, II), et duo *ego* distincta referret. — *Secundo*, quia si duæ essent animæ substantialiter ad invicem distinctæ, ut distinctæ et ad invicem independentes agerent per actiones quæ essentialiter debent esse a principio intrinseco viventis (1, II et III). At contrarium prorsus accidit quia, ut ex conscientia animadvertit unusquisque nostrum, *una operatio*, *cum fuerit intensa*, *impedit aliam*, ut verbis utar S. Thomæ P. I, Qu. LXXVI, Artic. III. Quod quidem facta illa quotidiana confirmant, quæ ex ipso S. Thoma supra (14, X) retulimus.

IV. Duodynamismus, seu dicotomia, seu vitalismus. Alii igitur, rejecta tricotomia, duodynamismum (qui etiam communiter *vitalismus* modo dicitur), seu duo principia vitalia in homine posuerunt. Quamvis autem duodynamistæ in duplicando principio vitali in homine conveniant, attamen quoad id explicandum inter se dissentiunt. Okamus (1270-1347) docuit duas in homine animas, intellectivam et sensitivam, quæ præter actiones sensitivas dat corpori operationes vegetativas. Hæc sententia non paucos nacta est sectatores, quos inter citantur Baco a Verulamio et Gassendus. — Alii contra animam humanam docent esse unicum principium tum sensationum tum intellectionum, sed volunt actiones vegetativas esse ab alio principio vitali, a rationali anima distincto, et quod nonnulli etiam vocant *psycho-electricum*, et resolvitur juxta alios in *vim nerveam*. Hunc vitalismum præter nonnullos ex antiquioribus, defendunt ex recentioribus Blaine, Boerhaave, præcipue vero Barthez, in universitate Montispessulani olim medicinæ professor, in libris, *De Principio vitali*, *Nova Doctrina de functionibus naturæ humanæ*, aliisque quos publici juris fecit anno 1773 et seqq.; et doctrinam Barthezii secuta est universa schola Montispessulani, præcipue vero Lordat, ac eam novissime docuerunt Maine de Biran, Jouffroy, Ahrens Maghalhæns, Martin de Rennes, quos citat et improbat Frédault in suo *Traité d'Anthropologie*, Lib. II, Cap. I, §. 3. — Denique nostris hisce diebus Günther distinguit in homine duo principia *vegetativo-sensitivum* unum, quod *animam* vocat (ad quam generan-

dam sufficientes dicit vires naturæ materialis), alterum *intellectivum*, quod *spiritum* vocat. Unde hominem dicit *synthesim* cujusdam *antithesis*, nempe compositum ex *physi* seu *natura* et *spiritu*. — Cf. Kleutgen, *La filosofia antica esposta e difesa*. Tratt. VIII. — Hæc doctrina Güntheri, quem non pauci ex ejus discipulis sequuntur, est, quoad præsentem quæstionem, eadem cum sententia Okami.

V. **Critica.** At *vitalismus* eadem offendit incommoda gravissima contra metaphysicam, quæ notavimus contra tricotomiam. Quoad vero testimonium conscientiæ, urgetur et ipsum eodem modo contra vitalismum præcidentem vitam sensitivam ab anima intellectiva in nobis. — Neque hoc testimonium conscientiæ deficit contra secundam speciem vitalismi, quæ est ipse vitalismus stricte sumptus, et in qua non actiones sensitivæ, sed actiones vegetativæ animæ rationali negantur. Nam sicut *ego* ipse sum (unus unitate naturæ et personæ) qui intelligo et sentio, ita ego ipse qui sentio et intelligo, *digero*, *nutrior*, *cresco*, vivo unica et indivisibili vitalitate quæ in me est. Hoc testimonium conscientiæ est, quod omnes philosophi acceptare tenentur. — Contra vero illos vitalistas, qui vitam vegetativam explicant per vires mere materiales, sive sint *chimicæ*, sive *nerveæ*, sive *electricæ*, stant quæ disseruimus tum ex metaphysica, tum ex physiologia in articulo primo *Psychologiæ*. — Plura hac de re Frédault, Op. et loc. cit.

VI. **Monodynamismus, seu animismus.** Verus igitur est *monodynamismus*, qui etiam simpliciter *animismus* dicitur, in quo affirmatur unicam inesse homini animam, eamque rationalem. Quæ conclusio est corollarium præcedentium, quæ refutavimus, systematum, et eisdem argumentis tum ex metaphysica, tum ex conscientia ductis evidenter probatur. Unde ab illis iterum repetendis supersedemus. — Potius perutile erit ex S. Thoma rationem afferre qua probatur animam, natura sua seu formaliter intellectivam, *virtute* pollere præstandi *formaliter* in corpore nostro actiones animarum inferiorum. « Quomodo autem hoc contingat, inquit Angelicus, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum. Sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et

ideo Aristoteles in VIII *Metaphysicor.*, assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in III *De anima*, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona (quia superflueret figura tetragona ex quo in pentagona continetur), ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eamdem. » — P. I, Qu. LXXVI, Artic. III. — Cf. *Qq. Disp.*, Qu. *De spiritualibus creaturis*, Art. III.

VII. **Corollarium.** Igitur anima humana essentia sua simplex et *formaliter* intellectiva, est *virtualiter* multiplex nempe sensitiva, et vegetativa, quatenus nempe se sola in corpore humano præstat quidquid præstant anima sensitiva in brutis et anima vegetativa in plantis.

VIII. Nota. **Doctrina Ecclesiæ Catholicæ.** Thesis hucusque defensa est veritas non solum philosophica, sed ad doctrinam etiam Ecclesiæ pertinet. Apollinaris, inquit Theodoretus, ex tribus dicit compositum esse hominem : ex corpore (ἐκ σώματος), et anima vitali (καὶ ψυχῆς τῆς ζωτικῆς, quam dicebat ἄλογον, nempe rationis expertem), et rursus ex rationali quam mentem appellabat (καὶ αὖ πάλιν ἐκ τῆς λογικῆς, ἣν νοῦν προσαγορεύει. — Dialog. II, n, 73, pag. 107, *edit*, Migne). Porro Apollinarem et Appollinaristas damnavit Concilium Constantinopol. IV, œcumenic. VIII (869). « Apparet, inquit Concilium, quosdam id temporis in tantum impietatis venisse, ut hominem duas animas habere impudenter dogmatizent. Talis igitur impietatis inventores, et similia sentientes, cum Vetus et Novum Testamentum, omnesque Ecclesiæ Patres unam animam rationalem habere hominem asseverent, sancta et universalis Synodus anathematizat. » In eumdem sensum loquitur Pius PP. IX contra novissimos errores Güntheri (13, IX), et in litteris datis 30 Aprilis 1860 Episcopo Wratislaviensi contra canonicum Baltzerum. « Notatum præterea est, inquit Summus Pontifex, Baltzerum in illo suo libello cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sitne corpori vitæ principium proprium ab anima rationali reipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam

sententiam et appellaret hæreticam et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam, quæ unum in homine ponit vitæ principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque Doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiæ dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari. » — *Acta SS. D. N. Pii PP. IX, ex quibus excerptus est* SYLLABUS. Romæ, 1865, pag. 179. — Cf. *Analecta juris Pontificii*, V. *Ser.* Tom. III, P. I, col. 244.

IX. NOTA II. **Solvuntur difficultates.** *Objectio prima.* Argumentum unitatis animæ deductum ex conscientiæ testimonio non tenet; quia utique anima sibi attribuit actiones tum intellectivas tum sensitivas, sed primas ut sui effectus, alteras vero ut effectas ab alio, nempe a principio sensitivo. — Ita arguit Merten in suo libro, *Adumbratio metaphysicæ*, citatus a Kleugten, *La filosofia antica esposta e difesa*, Tratt. VIII, n. 820.

Resp. Nego *antecedens* et nego pariter *rationem* inductam. Nam conscientia non distinguit duo *ego* distincta, quorum unum efficit intellectionem, aliud sensationem; sed ego ipse qui sentio me *intelligere*, sentio *me sentire*. Plura in hoc argumentum habet Kleutgen. Op. et loc. cit., §. IV.

Objectio secunda. Corruptibile et incorruptibile non sunt unius substantiæ; sed anima rationalis est incorruptibilis, anima vero sensitiva est corruptibilis; non igitur rationalis et sensitiva in homine sunt una anima. Hoc argumentum, ut refert Kleutgen, Op. et loc. cit., Cap. III, n. 854, opponit Oischinger in sua *Theologia speculativa Sancti Thomæ;* sed illud jam sibi opposuerat Angelicus, P. I, Qu. LXXVI, Artic. III, *object.* I.

Resp. Distinguo *minorem* quoad secundam partem : anima *formaliter* sensitiva est corruptibilis, *concedo;* anima *virtualiter* sensitiva sed *formaliter* intellectiva est corruptibilis, *nego* et nego *conseq.* — « Anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum (*seu formaliter*), corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet (*per quod ultimum formaliter constituitur et aliud virtualiter habet*), est incorruptibilis. *Licet enim sensitivum incorruptionem non det; tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.* » Hæc S. Thomas, *ib.* : sublineavi autem ultima verba, quia profundissimam ac verissimam sententiam enuntiant.

Objectio tertia. Instabis. Sed si anima sensitiva in homine est incorruptibilis, cum anima sensitiva brutorum sit corruptibilis, videtur sequi quod homines et bruta non sunt in eodem genere *animali*.

Resp. Nego *illationem* et *suppositum.* Supponit enim adversarius quod anima sit *per se* in genere vel in specie, quod est falsum. Nam « formæ non collocantur in genere vel in specie; sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre ». — S. Th., ib. ad 2.

Objectio quarta. Existit pugna inter animalitatem et rationalitatem in homine. Ergo animalitas et rationalitas a diversis principiis exoriuntur. Ita Güntheriani.

Resp. Imprimis hoc argumentum nimis probat. Cum enim sit etiam pugna inter passiones ipsius partis animalis, tot essent animæ sensitivæ in nobis quot sunt passiones; quod neque ipsi adversarii concedunt. — Respondeo *secundo* per illam pugnam probari potius unitatem animæ in homine · nam pars rationalis aut coërcet aut excitat passiones, quarum moralitatem proinde vel immoralitatem conscientia aut remordendo aut delectando τῷ uni *ego* tribuit. — Respondeo *tertio*, distinguendo *antecedens :* pugna existit inter animalitatem et rationalitatem ex parte principii, *nego ;* ex parte potentiarum seu termini, *subdistinguo* : existit pugna subjectiva et physica, *nego :* objectiva et moralis, *concedo.* — Pugna illa non est ex parte principii, quia, ut diximus cum S. Thoma, una operatio, cum fuerit intensa, impedit aliam : quod ostendit in una et eadem essentia animæ radicari facultates tum sensitivas tum intellectuales; sed ex parte ipsarum facultatum, quatenus unaquæque in proprium objectum tendit : quod quidem objectum quamvis facultati propriæ conveniat, aliquando non convenit homini seu rationi, quia non debito modo (de quo judicare non sensus sed rationis est) facultas sensitiva in proprium suum objectum tendit. Et hinc est quod diximus pugnam illam non esse nisi moralem et objectivam.

X. Nota III. **De unitate formæ substantialis in homine.** Sed posita unitate animæ in homine, movetur quæstio, utrum ita anima sit forma substantialis corporis nostri (13, IV), ut sit unica tribuens corpori nedum vitam, sed etiam *esse* corporeum. Negat Scotus, qui admittit in homine formam substantialem corporeitatis distinctam ab anima rationali, et sententiam Scoti nedum Scotistæ sed fere omnes recentiores sequuntur, ac eam amplectitur etiam sæpe a me laudatus Frédault in Opere citato, Lib. II. Cap. I. §.II, n. IV. Affirmat tamen S. Thomas et cum ipso universa sua Schola, cui ex recentioribus subscribunt Sanseverino et Liberatore; et hæc sententia est omnino tenenda, utpote conformis principiis positis et admissis etiam a defensoribus sententiæ oppositæ. Sed necessarium duco integram S. Thomæ argumentationem transcribere, nam, quod incredibile prorsus est, non deest qui contra apertissimum sensum demonstrationis tum verborum S. Doctoris, nec non contra unanimem consensum interpretum audeat dubium ingerere circa mentem S. Doctoris in hac quæstione.

Probaverat Angelicus, P. I, Qu. LXXVI, Art. III, in homine non esse nisi unam numero animam, nempe rationalem; sed hoc posito, quærit immediate in Articulo IV : *Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam*, et respondet : « Dicendum quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus, impossibile est quod *aliqua alia forma substantialis* præter eam inveniatur in homine. — Ad cujus evidentiam considerandum est, quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse *simpliciter* sed esse *tale*; sicut calor facit suum subjectum non *simpliciter* esse, sed esse calidum. Et cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid *fieri* vel generari *simpliciter*, sed fieri *tale*, aut aliquo modo se habens. Et similiter, cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi *simpliciter* sed *secundum quid*. Forma autem substantialis dat esse *simpliciter ;* et ideo per ejus adventum dicitur aliquid *simpliciter* generari, et per ejus recessum *simpliciter* corrumpi. Et propter hoc, antiqui naturales, qui posuerunt *materiam primam* esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aërem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne *fieri* statuerunt *alterari*, ut dicitur in I, *Physicorum*. Si igitur ita esset, quod præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens actu (*et non ens in potentia tantum, hoc est, materia prima*), sequeretur quod anima non daret *esse simpliciter* (*seu* esse *quod præsupponit non aliud* esse *in subjecto cujus est forma sed solummodo subjectum potentiale, nempe materiam primam*) et per consequens quod *non esset forma substantialis*, et quod per adventum animæ non esset generatio *simpliciter*, sed solum *secundum quid*. Quæ sunt manifeste falsa. Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut *virtute* continet animam sensitivam et nutritivam, ita *virtute* continet omnes inferiores formas (*corporeas*), et facit ipsa, sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt (*quod maxime, ut quisque videt, nobilitatem substantiæ spiritualis ostendit*). Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter, de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectarum. » — Unde in responsione ad 3 dicit quod anima humana, non secus ac formæ corporeæ in rebus materialibus, est *materiæ* (primæ) *immediate* unita; et in articulo VI ejusdem Quæstionis addit, « impossibile esse quod quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materia (prima) ante formam substantialem, et per consequens neque ante animam. » Hinc anima humana dat immediate materiæ primæ *esse in actu*, seu *esse simpliciter* ; et ideo « una et eadem forma est per essentiam, per quam homo est *ens actu*, et per quam est *corpus*, et per quam est *vivum*, et per quam est *animal*, et per quam est *homo* » (ad 1). — Cf. *Contra Gentiles*, Lib. II, Cap. LVIII, et lib. IV, Cap. LXXX ; — III, Dist. II, Qu. I, Artic. III, *quæstiunc.* I, ad 2 et 3 ; et IV, Dist. XLIV, Qu. I, Artic. I, *quæstiunc.* I, ad 4, et Qu. II, ad 3 ; — Qq. Dispp. *de Potentia*, Qu. VIII, Artic. IV, ad 2 : *De veritate*, Qu. X, Artic. I, ad 2 ; *De spiritualibus creaturis*, Artic. III et IV ; *De anima*, Artic. IX ; — *Quodlib.* I, Artic. IV ; III, Artic. V. — Nescio quid magis explicite aliquis auctor dicere posset ut mentem suam aperiat. — Nihilominus D. Palmieri (*Anthropologia*, Cap. III, *Thesis* XIII) vult, sententiam quæ tenet ipsum *esse corporeum* in homine

esse ab anima rationali, *absque sufficiente ratione* tribui S. Thomæ. Quam incredibilem suam thesim duplici ex capite probare conatur. — Imprimis ex Opusculo *De natura materiæ*. Sed, 1° nihil in hoc opusculo habetur quod probet id quod Palmieri suscipit probandum ; 2° opusculum illud communiter recensetur inter opuscula dubia S. Thomæ, ut jam monui (C. 18, IV ad 5); 3° denique, dato etiam quod opusculum esset certus S. Thomæ fœtus, et quod in ipso aliquid thesi nostræ contrarium doceretur, sana ratio dictat in hac hypothesi standum esse iis quæ apertissime docentur in Operibus a me citatis, et præsertim in *Summa Theologica*, quæ est ultimum S. Doctoris Opus. — Deinde Palmieri argumentatur ex eo quod thesis nostra est absurda, et ideo non attribuenda tanto Magistro. Sed imprimis hoc argumentum *a priori* nihil probat (O. 12, VII); deinde absurda quæ Palmieri imaginatur fictitia esse ipsemet S. Thomas plenissime demonstrat, ut ex iis quæ immediate sequuntur fiet manifestum.

XI. NOTA IV. **Solvuntur difficultates.** *Objectio prima.* Cum in homine sit corpus, et corpus omne, juxta thomistas, sit intrinsece corpus per materiam et formam tanquam partes ejus essentiales ; forma qua constituitur corpus humanum dicenda est pars essentialis humani corporis. Atqui juxta thomistas forma humani corporis est ipsa essentia animæ rationalis. Ergo anima humana est pars intrinseca corporis humani. Atqui pars corporeæ substantiæ est corporea nec nihilo perfectior corpore. Ergo admissa sententia quod anima sit unica forma substantialis corporis humani, non amplius thomistis licet impugnare materialistas. — Hæc Palmieri Op. et loc. cit. Th. XII, pag. 382.

Resp. Adversarius in manifestum incidit paralogismum, cum *ad hominem* argumentatur contra thomistas. Concedimus in homine esse corpus : concedimus corpus, nempe *compositum*, per materiam et formam constitui tanquam per partes essentiales ; concedimus animam rationalem esse formam corporis *humani* nempe *compositi specifici*. Negamus autem duplici ex capite *consequentiam* illatam, scilicet animam humanam ex hoc ipso fieri materialem : 1° quidem quia si *forma*, concedente adversario, est *pars* quæ cum *materia* componit compositum, forma distinguitur manifeste *a materia*, sicut pars distinguitur a parte : consequenter non sequitur quod anima sit materia ex eo quod sit forma mate-

riæ ; — 2° quia tunc sequeretur materialismus si hæ duæ propositiones essent æquivalentes : *est forma materiæ; ergo est materialis*, ut sophistice infert adversarius. Etenim si forma aliqua talis sit, ut sua virtute possit dare *esse* materiæ quin tamen a materia dependeat, ista forma et erit forma materiæ et non erit materialis. « Humana anima, afferam iterum (13, X ad 4 et 5) verba Angelici prævenientis hanc difficultatem, non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa propter suam perfectionem ; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma... Anima illud esse in quo subsistit communicat materiæ corporali ; ex qua et anima intellectiva fit unum (*unitate naturæ et suppositi, ut supra diximus*) ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ : quod non accidit in aliis formis quæ non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore ; non autem aliæ formæ. »

Objectio altera. Esse corporis, et esse animæ substantialiter differunt ; ergo nequit fieri ut corporis esse sit ipsum esse animæ. — *Prob. antec.* Corpus est in continuo fluxu, ita ut omnis realitas, quæ nunc est in corpore, post certum spatium temporis tota recesserit, alia substituta : unde fit ut identitas corporis sit identitas esse proprii compositi organici. Atqui hujusmodi esse est substantialiter aliud ab esse animæ, quod est esse simplex, et secundum se immutabile... Ergo. — Id., *ib.*, pag. 388.

Resp. Hanc ipsam difficultatem sibi opponit S. Thomas, *Qq. Dispp.*, Qu. *De anima*, *Artic. I*, *object.* 13, 14 et 18 : « Si anima est forma corporis, oportet quod animæ et corporis sit unum *esse*... Sed animæ et corporis non potest esse unum esse, cum sint diversorum generum... Anima igitur non potest esse forma corporis. — Esse corporis est esse corruptibile... Esse autem animæ est incorruptibile et simplex. Ergo corporis et animæ non est unum esse. — Quorum est unum esse, et una operatio. Si igitur esse animæ humanæ conjunctæ corpori sit commune corpori, et operatio ejus quæ est intelligere erit communis animæ et corpori. » — En responsiones Angelici. « Necesse est, si anima est forma corporis, quod animæ et corporis sit unum *esse* commune, quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima et corpus sint diversorum generum. Nam neque anima neque

corpus sunt in specie vel genere, nisi per reductionem ; sicut partes reducuntur ad speciem vel genus totius. — Illud quod proprie corrumpitur non est forma neque materia, neque ipsum esse, sed compositum (*et idem dicatur de mutationibus quæ in corpore nostro eveniunt, et de quibus adversarius loquitur*). Dicitur autem *esse* corporis corruptibile, inquantum *corpus per corruptionem deficit ab illo esse, quod erat sibi et animæ commune* : quod remanet in anima subsistente. Et pro tanto etiam dicitur ex partibus consistens *esse* corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale ut possit ab anima esse recipere. — Quamvis esse animæ sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animæ participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem. Et ideo est aliqua operatio animæ in qua non communicat corpus. »

Objectio tertia. Si anima rationalis est forma corporeitatis, admittenda est forma cadaverica (nempe forma substantialis corporea quæ est in corpore, anima recedente) ; atqui hæc admitti nequit ergo nec illud. — *Prob. minor.* Effectus ille naturalis admitti nequit, cujus existentiæ et proprietatum nulla ratio sufficiens in natura assignari potest. Atqui talis est ista forma cadaverica. Ergo forma cadaverica admitti nequit. — Id., *ib.*, pag. 385.

Resp. Concedo *majorem* et nego *minorem;* similiter concedo *majorem* et nego *minorem* probationis. — Consentiunt medici saniores quod per mortem seu per separationem animæ a corpore, substantiales mutationes fiunt in ipso corpore, licet ipsæ sensibus non conspiciantur. Quamdiu enim animal vivit, « corpus hoc terrenum atque mortale præsentia sua (*anima*) vivificat ; colligit in unum atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit ; alimenta per membra æqualiter suis cuique redditis distribui facit ; congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchiritudine, sed etiam in gignendo atque crescendo. » — S. AUGUST., *De quantitate animæ,* Cap. XXXIII, n. 70. — Videlicet corpus animæ conjunctum quamdam habet incorruptionem : sed dissociatum ab anima corruptioni est obnoxium natura sua, dissolvitur, et in pulverem abit. Hæc etiam sensibus apparent, et ex proprietatibus diversis quibus corpus vivum et corpus mortuum subjiciuntur, rationabiliter deducimus substantialem utriusque diversitatem. Ratio autem sufficiens formæ cadavericæ sunt principia illa ipsa quæ organismum corrum-

punt atque dissolvunt et mortem inducunt, animam a corpore expellendo.

Objectio quarta. Docet catholica fides (*Concil. Tridentin.*, Sess. XIII, Cap. III), quod nemo ignorat, post consecrationem. SS. Corpus D. N. J. C. esse sub specie panis, et SS. sanguinem sub specie vini *ex vi verborum*; animam autem sub utraque specie existere vi naturalis illius connexionis et concomitantiæ, qua partes Christi Domini qui jam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur». Atqui si, ut thomistæ volunt, unica est in homine forma substantialis, nempe anima humana, dans *esse* corporeum corpori, *vi verborum* deberet esse anima D. N. J. C. sub specie panis : quod est contra doctrinam Concilii. — Id., *ib.*, pag. 383.

Respondeo. 1° Miror quod thomistæ, qui numerosi aderant Concilio, non animadverterint hanc doctrinam de Sacramento Altaris oppositam esse doctrinæ de unitate formæ substantialis in homine, quam sicut antea, ita et post Concilium nemine reclamante, docuerunt et docent. — *Respondeo* 2°, Concilium loqui in sensu *formali*, ut par est : porro in sensu *formali* verissimum est *vi verborum* post consecrationem esse Corpus Christi sub specie panis reduplicative ut habet *esse* corporeum. Utrum autem illud esse corporeum habeat corpus ab anima vel aliunde Concilium non dicit. Unde nego quod in sententia thomistarum, post consecrationem, *vi verborum* sit sub specie panis anima Christi formaliter ut anima est ; quamvis *vi verborum* sit sub specie panis formaliter esse corporeum Christi, quod non est nisi ab anima. Quam quidem solutionem nostram vel ipsemet adversarius noster debet admittere vi sui ratiocinii et principiorum theologiæ. Etenim *vi verborum*, juxta Concilium, Corpus D. N. J. C. est, post consecrationem, sub specie panis. Atqui Corpus illud non est sine subsistentia quam non habet nisi a supposito divino Verbi. Ergo juxta Concilium, *vi verborum* est sub specie panis suppositum reduplicative ut est suppositum divinum Verbi? Minime : sed per concomitantiam. Concilium ergo loquitur in sensu *formali* respectu *esse* Corporis Christi sub specie panis, sicut in sensu *formali* loquitur respectu *suppositi* ipsius Corporis. Cf. P. III, Qu. LXXV, Art. VI, ad 2.

Objectio quinta. In triduo mortis Corpus Christi fuit idem numero. Ergo retinuit eamdem numero formam, quæ certe

non erat anima. — Adde quod si per mortem animæ suffecta fuisset forma cadaverica, in triduo mortis eam Verbum assumpsisset ad unitatem personæ divinæ et dimisisset in resurrectione : quod est contra illud theologicum axioma : *Quod Verbum assumpsit, nunquam dimisit.*

Resp. cum S. Thoma, P. III, Qu. L, Artic. V, quod Corpus Christi in triduo mortis non fuit idem numero *formaliter*, sed *materialiter* et ratione *suppositi*. « Hoc quod dico *simpliciter*, potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod *simpliciter* idem est quod *absolute* : sicut simpliciter dicitur quod *nullo addito* dicitur... Et hoc modo Corpus Christi mortuum et vivum simpliciter fuit idem numero : dicitur enim aliquid esse idem numero *simpliciter*, quia est *supposito* idem. Corpus autem Christi vivum et mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliam *hypostasim* vivum et mortuum, præter hypostasim Verbi Dei, ut supra dictum est... Alio modo *simpliciter* idem est quod *omnino* vel *totaliter* ; et sic Corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero, quia non fuit *totaliter* idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis : est enim prædicatum essentiale, non accidentale : unde consequens est, quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem *remaneat.* » — Ad axioma vero theologicum respondeo, illud intelligi de iis quæ Verbum assumpsit per modum rei permanentis et ad naturam humanam pertinentibus, non vero per modum transeuntis, et ratione status, ut erat forma cadaverica in corpore Christi in triduo mortis. — Sed de his ad theologiam ; de qua sermonem non habuissem, si adversarii ad eam non recurrissent contra nostram thesim. Cf. *Append.* I et II in fine Vol. III, necnon opusc. *De mente Concil. Vienn.*

ARTICULUS TERTIUS

(17)

De tempore quo animæ humanæ creantur et corporibus infunduntur.

I. Quæstionis natura. Probavimus alibi (12, III et seqq.) animas humanas ad realem existentiam venire per creationem, quæ est actio solius Dei. Quæritur igitur, quandonam

Deus creet et infundat corporibus animas humanas ? Qua in re, sicut et in aliis plurimis, aliæ sunt opiniones erroneæ omnino vitandæ, aliæ vero quæ liberæ in utramque partem agitantur vel in catholicorum scholis. In antecessum de primis, deinde de secundis dicemus.

II. Prænotamen primum. Noto imprimis, *animam humanam extra corpus existentem esse in statu, non quidem contra naturam, quasi ipsi repugnet ita esse* (*quia cum per se subsistat, per se etiam stare potest sine corpore*), *sed in statu præternaturali.* Hæc propositio est corollarium eorum quæ statuta a nobis sunt circa unionem animæ et corporis. Anima enim est naturaliter forma corporis, quod requiritur ut complementum essentiale speciei humanæ ; unde naturali impulsu inclinamur ad conservationem ipsius corporis. Qua de causa, anima humana corpori unita est in suo statu *connaturali* ; extra corpus est in statu *præternaturali.*

III. Prænotamen alterum. *Anima humana connaturalem habet unionem non cum quolibet corpore sed cum illo cui actualiter unitur.* Patet. Nam sicut homo abstracte sumptus resultat ex anima et corpore ; ita concrete seu individualiter acceptus resultat ex determinata anima et determinato corpore ; quæ proinde constituunt essentiam *hominis individui*, vita autem ad quam conservandam naturaliter anima inclinatur, est vita ipsius individui, et consequenter illius determinati corporis. Unde ad illud dicit unionem illam connaturalem, de qua numero præcedenti dictum est — Quibus præmissis, ad quæstionem accedo.

IV. Opinio platonica. Opinio Platonis fuit animas humanas ab æterno fuisse creatas ; quæ postea successive in corpora nascentium vel mittuntur divinitus, vel sponte sua labuntur. Hanc sententiam platonicam refert S. Augustinus tum Lib. III, *De libero arbitrio*, Cap. XX et XXI, tum aliis in locis, ubi de origine animæ humanæ disserit ; et in Libro X *De Civitate Dei*, Cap. XXXI, addit platonicos ad id moveri, quia, *quod semper antea non fuit, sempiternum deinceps esse non posse* existimabant. Semper igitur antea extitit anima humana, quia immortalis est et æterna a parte *post* (O. 37, IV). Huic sententiæ dicitur, quoad substantiam Origenes subscripsisse.

V. Critica. Hæc sententia Platonis nititur falsis principiis. Arguit enim *primo* ex affirmatione omnino falsa, videlicet, illud sempiternum esse non posse quod semper antea non fuerit. « Numquid ergo, inquit S. Augustinus, *loc. cit.*, si

anima semper fuit, etiam miseria ejus semper fuisse dicenda est? Porro si aliquid in illa, quod ex æterno non fuit, esse cœpit ex tempore, cur non fieri potuerit ut ipsa esset ex tempore quæ antea non fuisset? Deinde beatitudo quoque ejus post experimentum malorum firmior et sine fine mansura, sicut iste confitetur, procul dubio cœpit ex tempore, et tamen semper erit, cum antea non fuerit. Illa igitur omnis argumentatio dissoluta est. » — Supponit *secundo* quod anima non sit unita corpori ut forma, sed accidentaliter et ut motor mobili. Unde omnis connaturalitas animæ humanæ ad corpus prorsus destruitur, et consequenter tollitur unitas specifica et personalis in homine. — Deinde est hypothesis omnino arbitraria : non enim aliquo facto probatur aut probari potest hæc animarum præexistentia sine corpore et ante corporis formationem ; imo facto ipsi adversatur, nam impossibile omnino videtur quod anima nostra illius status nullam omnino memoriam, nullam absolute conscientiam retineat.

VI. Opinio leibnitziana. Multo igitur magis rejicienda est opinio Leibnitzii, qui in suis *Essais de Théodicée*, P. I, n. 91, docuit animas initio rerum fuisse a Deo omnes creatas, ac inclusas corpusculis organicis, quæ deinceps successu temporis, veluti semina segetum, evolvuntur ac humanæ fiunt. Etenim hæc sententia nullo nititur fundamento, neque *a priori* neque *a posteriori*, sed est mera hypothesis ad arbitrium conficta, ac proinde non acceptanda a philosopho. — Deinde non est possibile quod animæ illæ aut vegetativæ aut sensitivæ, ut ponuntur a Leibnitzio, postea temporum progressu, sive per virtutem naturæ, sive per actionem Dei peculiarem, quam ipse *transcreationem* appellat, fiant intellectivæ. Hæc enim animorum evolutio aut est ipse Darwinismus (10, I et seqq.), aut est transformatio rosminiana (11, VI).

VII. Opinio pythagorica. Ut communiter fertur, Pythagoras, quem ipse Plato sequitur, docuit animas omnes a principio extitisse neque novas successu temporis fieri, sicut nobis videtur; sed priores transire successive de uno in aliud corpus sive humanum, sive belluinum. Hæc animarum transmigratio græco vocabulo dicitur *metempsychosis*. Quam quidem opinionem jam obsoletam, iterum instaurare novissime pertentant Sansimoniani et *spiritistæ* (C. 25, VIII et IX), quos inter est Allan Kardec (pseudon.), qui in editis nonnullis opusculis et in Ephemeride, cui titulus est *Revue Spirite*,

sustinet *reincarnationem*, seu transmigrationem animarum de uno in aliud corpus humanum. Auctor nullum argumentum adducit, sed facta nonnulla congerit omnino ridicula.

VIII. Critica. Præter argumentum ex conscientia contra opinionem platonicam adductum, illud contra metempsychosim directe urgetur quod ex secundo prænotamine infertur: nam, ut ratiocinatur S. Thomas, II. *Contra Gentiles*, Cap. LXXIII, n. 3 : « Quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animæ hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. » — Deinde audiatur Sanctus Augustinus, Lib. VII *de Genesi ad litteram*, Cap. X, egregie disserens contra metempsychosistas. « Quid enim afferunt argumenti philosophi, qui putant hominum animas in pecora, vel pecorum in homines post mortem posse transferri? hoc certe, quod morum similitudo ad id trahat, velut avaros in formicas, rapaces in milvos, sævos ac superbos in leones, sectatores immundæ voluptatis in sues ; et si qua similia. Hæc quippe afferunt, nec attendunt per hanc rationem nullo modo fieri posse, ut pecoris anima post mortem in hominem transferatur. Nullo enim modo prorsus similior erit homini quam porco ; et cum mansuescunt leones, canibus vel etiam ovibus fiunt similores quam hominibus. Cum igitur a pecorum moribus pecora non recedunt, et quæ aliquantulum ceteris dissimilia sunt, similiora sunt tamen suo generi quam humano, longeque plus ab hominibus quam a pecoribus differunt, nunquam erunt hominum animæ istæ, si ea quæ similiora sint trahunt. Si autem hoc argumentum falsum est, quomodo erit illa vera opinio, quandoquidem nihil aliud afferunt, quo etiam si non vera, saltem verisimilis habeatur? Unde proclivius et ipse crediderim, quod etiam posteri sectatores, illos homines qui hæc primitus in suis libris posuerunt, in hac vita potius intelligi voluisse, quadam perversitate morum ac turpitudine homines pecorum similes fieri, ac sic quodammodo in pecora commutari, ut hoc dedecore objecto, eos a cupiditatum pravitate revocarent. » — Cf. *De Civitate Dei*, Lib. X, Cap. XXX. — De spiritistis vero nihil est quod ultra addamus, post supra dicta et ea quæ in Cosmologia (25, VIII et IX) disseruimus, de *Mesmerismo* agentes.

IX. Opiniones circa tempus animationis corporis humani ab anima rationali. Seclusis igitur præfatis erroribus, tenen-

dum est animam humanam, utpote formam substantialem corporis et partem individui speciei humanæ creari et simul infundi in corpus, seu, ut post S. Bernardum (*Serm.* II, *in natali Domini,* n°. 6) Scholastici aiebant: *Anima humana creando immittitur* seu *infunditur et immittendo* seu *infundendo creatur.* — Sed nunc dicendum est de opinionibus, quæ in utramque partem agitantur circa tempus quo fetus humanus animatur anima rationali in utero materno. — Alii igitur volunt in ipso instanti conceptionis fetus, animam creari a Deo et infundi illi informi corpusculo; alii contra sustinent animam rationalem non creari neque infundi corporibus, nisi quando fetus conceptus in utero materno consecutus est organicam figuram humanam.

Prima sententia communior est recentioribus, et sæculis proxime elapsis a facultatibus Viennensi, Parisiensi, Pragensi aliisque declarata est *indubitata* et *secura:* illamque præcipue patrocinatus est superiori sæculo Cangiamila in sua *Embriologia sacra*, in qua refert se vidisse fetum jam animatum post quartum vel quintum diem conceptionis. Huic sententiæ subscribit novissime Frédault in suo *Traité d'Anthropologie.* etc. Lib. VI, Cap. I, § 2, n. 1.

Secundam sententiam docuit Aristoteles eamque unanimiter fuerunt amplexati Scholastici cum S. Thoma, usque ad sæculum decimum septimum, ex quo cœpit invalescere in Scholis sententia contraria. Unde hac in re ab opinione S. Thomæ recedit noster Goudin, quem sequitur ex nostris nuperus scriptor Card. Zephyrinus Gonzalez in sua *Philosophia elementaria*, Psychologia, Sect. II, Cap. III, Art. I. *Schol.* et in notis. At doctrinam scholasticam, quoad substantiam, seu quoad negationem animationis fetus per animam rationalem in primo instanti seu inprimis diebus conceptionis ipsius fetus, instaurant et defendunt perdocti nostræ ætatis viri, quos inter sunt Liberatore in suis *Institutionibus philosophicis* ad triennium et in Opere *Del Composto umano*, Vincentius Santi, Anatomiæ professor in Universitate Perusina, in suo Libro, *Della forma, genesi, corso naturale e modo dei viventi* (Perusiæ 1858), Vincentius Liverani in opusculo *Sui principi del moderno Ippocratismo* (Fano, 1859), aliique bene multi.

X. Critica. Quid autem de expositis opinionibus sit, meo quidem judicio, sentiendum, paucis dicam. Prima igitur opinio practice est sequenda, quoties de baptismo fetui ani-

mato conferendo quæstio oboritur: quamvis enim certum non sit ipsum animari anima rationali, habetur tamen talis probabilitas quæ sufficit ut baptismus conferatur *sub conditione*, ne a vita æterna excludatur, si forte rationalis adesset anima; sicut etiam absolutio sacramentalis datur illi, de quo rationabiliter dubitatur, utrum sit necne adhuc vivus. Hæc theologice — Ad quæstionem autem intrinsece et philosophice inspectam veniendo, dico retinendum esse certo fetum ab initio conceptionis vivere, sicut observationes physiologicæ ostendunt; sed utrum vivat anima rationali statim, vel potius anima vegetativa et postea sensitiva, quæ deinde pereant, adveniente anima rationali, definiri certo neque *a posteriori* neque *a priori* potest; unde utraque opinio suam habet probabilitatem, sed probabilitatis limites non excedit. *A posteriori* siquidem habemus quod fetus statim vivit, non vita matris, sed vita propria; sed observationes non dicunt neque dicere possunt an vita illa sit ab anima rationali; *a priori* vero nihil certo definiri posse concedunt propugnatores oppositarum sententiarum. — In hanc quæstionem afferam verba quæ habet doctissimus medicus Craanen, qui floruit secunda medietate sæculi XVII, in suo celebri Tractatu *Physico medico, de homine* (*edit. neapolit.* 1722, p. 533). Postquam statuit animam humanam a Deo immediate creari et infundi corporibus, ait: « Sed quæstio est quandonam hoc fecerit Deus? Tempus hoc *præcise determinari nequit*; sed possumus *circiter* assequi quod hoc fieri possit ubi usus ille reciprocus et commercium illud mutuum locum habere potest, cum anima corpore uti queat, hoc est quando corpus est formatum, quando omnia membra aut saltem præcipua, aut plurima sunt efformata; necessario adesse debent cerebrum, ventriculi ejus cum appendicibus nervorum, medulla spinæ, qui nervi viæ sunt, per quas spiritus influunt ad obeunda servitia menti præstanda. Concludimus igitur tunc animam in corpus infundi, quando illud bene organizatum est, quando præcipua organa sunt facta.» — Hoc argumento utuntur prælaudati recentiores physiologi et philosophi, qui sententiæ scholasticæ adhærent. — Cl. Frédault contrariam sententiam, ut diximus, tenens, eam probare metaphysice conatur ex eo præcipue quod, admissa in fetu successione animarum, ut vult S. Thomas, deberemus ponere successivas corruptiones et generationes in fetu ipso; hæ autem corruptiones et generationes non dantur. Deinde addit

quod, si anima rationalis sufficit ad omnia per totum vitæ cursum, sufficere etiam debet ab origine ad primitivam formationem corporis humani. Cf. ejus Op. cit. Lib. VI, Cap. I, §.2. n. I. — Hæc ratio probabilis quidem est, sed non est demonstrativa : non enim probatur demonstrative corruptiones illas atque generationes successivas non dari ; non probatur animam rationalem infundi in instanti conceptionis, ex eo quod per totum vitæ cursum ipsa sufficit ad omnia opera vitæ : nam aliæ rationes adducuntur, ut audivimus a Craanen, quæ aliunde concludunt animam rationalem non uniri in primo instanti conceptionis corporis. — Hinc lis adhuc sub judice est.

CAPUT TERTIUM

DE SEDE ANIMÆ

Prologus. Deinde dicendum est (*Prolog.* in II Lib.) de sede animæ in corpore, cujus est forma. Divido autem caput istud in duos articulos : in quorum *primo* nonnullas prænotiones præmitto, in *altero* vero quæstionis solutionem propono.

ARTICULUS PRIMUS

(18)

Prænotiones quædam.

I. De duplici modo essendi in aliquo. Dupliciter aliquid dicitur esse in aliquo, uno modo *circumscriptive*, altero modo *definitive*. Aliquid est in alio *circumscriptive*, quando est in ipso secundum commensurationem propriæ quantitatis extensivæ, quatenus nempe partes ejus respondent partibus subjecti in quo est et quod dicitur locus ejus. Unde quæ sunt circumscriptive in alio, dicuntur esse in illo sicut proprie in *loco*. — *Definitive* vero esse in alio, seu in loco, est quando aliquid ita est in uno loco, ut non sit in alio, quamvis a loco non circumscribatur, — Ita corpus meum non solum definitive sed etiam circumscriptive est in loco, cujus tot partes occupantur quot sunt partes extensivæ mei corporis,

quæ quodam modo definiuntur a partibus ipsius loci. — Contra anima mea est ita in corpore meo, ut neque sit, neque agat in alio corpore ; est igitur definitive in corpore meo. Sed non est *circumscriptive*, quia simplex est et partibus quantitativis caret (7, IV ad 3) necessariis, ut dictum est, ut aliquid dicatur esse *circumscriptive* in alio, seu esse in loco *proprie*. Et hinc est quod apud sapientes habetur ut axioma inconcussum : *Substantiæ spirituales non sunt proprie in loco.* Hinc etiam manifestum est quod cum quærimus et loquimur *de sede* animæ in corpore, improprie loquimur seu metaphorice ; anima enim spiritualis *sedem* proprie non habet, quia non habet proprie locum.

II. Esse in aliquo per totalitatem essentiæ, per totalitatem virtutis, et per totalitatem præsentiæ. Notandum imprimis nomen *totalitatis*, non semper significare *partes* reales ex quibus subjectum aliquod coalescit, sed quandoque, imo frequenter etiam accipitur pro designanda rei essentia completa, vel completa ejusdem perfectione, quamvis subjectum sit partium expers. Hinc dicimus *totam* animam, non ad indicandum quod partes habeat seu essentiales seu extensivas, sed ad designandam perfectionem completam suæ naturæ. — Hisce præmissis, dicitur aliquid esse in aliquo secundum totalitatem suæ *essentiæ*, quando est in eo in quo esse dicitur secundum totam suam essentiam vel substantiam physice acceptam ; ut ego secundum totalitatem meæ essentiæ vel substantiæ sum in loco in quo hæc scribo. — Aliquid autem dicitur esse in alio per *virtutem*, quia ibi agit utcumque modo ; et si ibi explicat omnem agendi virtutem qua gaudet, dicitur ibi esse secundum totalitatem suæ potentiæ seu virtutis. Hoc sensu possumus dicere quod rex sit in toto suo regno secundum totalitatem seu plenitudinem suæ potestatis, quamvis sit in aliquo determinato loco secundum suam substantiam. — Denique aliquid est in aliquo secundum totalitatem *præsentiæ*, quando hoc alterum est in ejus conspectu, sicut ego sum in omnibus partibus meæ cellæ, quia omnes in meo conspectu sunt positæ.

III. Anima est tota in toto corpore per totalitatem suæ præsentiæ. Hæc propositio a nemine negatur ; sive enim anima uniatur corpori accidentaliter, sive substantialiter, procul dubio totum corpus est aliquo modo animæ præsens : vivificat enim, sentit et animadvertit mutationes quæ in omnibus corporis partibus contingunt.

IV. Anima est in qualibet corporis parte per aliquam suam virtutem, at non per totalitatem suæ virtutis. Hæc secunda propositio est pariter certissima ex evidenti conscientiæ testimonio. Nam anima totum corpus vivificat; sed tamen non in singulis corporis partibus virtutes omnes explicat quibus prædita est, sed videt *oculis*, audit *auribus*, etc. « Anima, inquit S. Augustinus, *de Agone Christiano*, Cap. XX, n. 22 totum corpus nostrum animat et vivificat, sed in capite et videndo sentit, et audiendo, et odorando, et gustando, et tangendo, in ceteris autem membris tangendo tantum; et ideo capiti cuncta subjecta sunt ad operandum, illud autem supra collocatum est ad consulendum; quia ipsius animæ, quæ consulit corpori, quodam modo personam sustinet caput : ibi enim omnis sensus apparet. » — His ergo constitutis prænotionibus, jam possumus ad quæstionem clare proponendam et solvendam accedere.

ARTICULUS SECUNDUS

(19)

Utrum anima sit tota in toto corpore, tota in qualibet corporis parte.

I. Quæstionis natura. Ut ex prænotionibus præcedentis articuli est manifestum, tota quæstio posita in titulo hujus articuli ad hoc reducitur ut sciatur, utrum anima sit in toto corpore secundum totalitatem essentiæ seu substantiæ. Quæstio vero duas habet partes : nam corpus meum est utique totum totalitate substantiæ in toto loco a me occupato; sed non est totum totalitate substantiæ in qualibet ejusdem loci parte; quia ubi est caput non est pes, ubi pes est non est pectus, et sic de ceteris. Unde, ut titulus articuli indicat: 1° definiendum est, utrum anima sit tota in toto corpore; 2° utrum sit tota in qualibet corporis parte.

II. Anima est tota in toto corpore. Hæc propositio probatur ex eo quod anima est forma corporis, et ex conscientiæ testimonio.

Ex eo quod est forma corporis. Anima enim substantia sua est forma substantialis corporis nostri (13, IV); non autem est forma substantialis unius vel alterius partis, sed totius, hoc est omnium et singularum partium, quibus totum corpus naturaliter coalescit, quia omnes et singulæ partes sunt vere et essentialiter humanæ. Sed forma substantialis est necessario in toto subjecto, cujus est forma; secus non toti daret esse, neque cum subjecto componeret unam naturam. Ergo anima humana est tota in toto corpore. — Cf. S. Thomas Lib. II *Contra Gentiles*, Cap. LXXII, et *Summ. Theolog.* P. I, Qu. LXXVI, Art. VIII, ubi sanctus Doctor hanc nostram propositionem merito tanquam corollarium infert, ut nos fecimus, ex alia thesi quod anima sit forma substantialis humani corporis.

Ex conscientiæ testimonio. Ex conscientia enim scimus quod anima æqualiter et cito sentit sensationem, non quidem in cerebro, sed in qualibet corporis parte, ita ut tum rudes tum philosophi dicant se videre oculis, sentire dolorem in pede, motum in corde, etc. Id autem nullo modo esset, si anima existeret in aliqua solummodo determinata corporis parte : nam in hac hypothesi ibi sensatio per conscientiam sentiretur perfici, ubi est principium vitæ sensitivæ, nempe anima. Est igitur tota anima in toto corpore quæ in toto corpore sentit. — Hoc argumento utuntur S. Thomas, I, Dist. VIII, Qu. V, Artic. III, in secundo argumento *sed contra*, et S. Augustinus, Lib. VI *de Trinitate*, Cap. VI, n. 8.

III. Anima est tota in qualibet parte corporis. Loquor semper, ut jam monui in prænotionibus, de totalitate essentiæ. Probatur propositio iisdem principiis quibus probata est propositio præcedens. Nam, anima humana, substantia sua essentialiter simplex, in singulis est corporis partibus, quarum est forma substantialis, ut supra, n. II, dictum est. Atqui substantia essentialiter simplex ubi est, tota est totalitate suæ essentiæ : non enim habet partes quibus possit esse partim in uno loco partim in alio. Ergo anima humana est tota in toto corpore, tota in qualibet corporis parte. — Ex quo vides quod ratio simplicitatis animæ non solum non officit veritati nostræ propositionis, sed imo est præcipua ejus probatio. « Nam, merito S. Augustinus, *De Trinitate*, loc. cit. scribit, ideo simplicior est corpore, quia non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est. » — Deinde accedit testimonium conscientiæ. Audiatur iterum S. Augustinus : « Anima non modo universæ molis corporis sui, sed etiam unicuique particulæ illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen cor-

pore. Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animæ in eis partibus est, et in pede sentiret, nec sentire quod ibi factum est, absens posset. Non enim nuncio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat : quia passio quæ fit non per continuationem molis currit, ut ceteras animæ partes quæ alibi sunt latere non sinat; sed illud tota sentit anima, quod in particula fit pedis; et ibi tantum sentit ubi fit. Tota igitur singulis partibus simul adest, quæ tota simul sentit in singulis. » *De immortalitate animæ*, Cap. XVI, n. 25. —Cf. etiam *Contra epistolam Fundamenti*) Manichæi, Cap. XVI, n. 20.

IV. Nota I. **Contrariæ sententiæ.** In sententiam quam hucusque defendimus consentiunt Scholastici omnes; qui vero extra Scholam aliis adhærent opinionibus, non inter se conveniunt ubi sedes animæ sit determinanda. Quid senserit Plato, dictum est (16, II); Plutarchus autem refert, ex antiquis philosophis quosdam animam affixisse sanguini, quosdam cordi, alios capiti, alios aliis corporis partibus. Inter vero recentiores invaluit sententia quod anima sedem habeat in cerebro; et Lapeyronnie voluit eam residere in corpore calloso cerebri, Cartesius in glandula pineali, Lorry in medulla oblungata, alii in cerebello, alii in tota massa cerebri, ex qua anima influxum exercet in corpus modo supra (14, VI, et VIII) explicato. — Sed hujusmodi opiniones ex his quæ in hoc articulo probavimus, et alibi contra influxum physicum recentiorum disseruimus, abunde manent confutatæ. Deinde adversarii ideo animam ponunt in aliqua determinata corporis parte, quia nesciunt sibi persuadere quo pacto simplex substantia totum corpus occupet (7, IV ad 3 et 4). Sed ab ipsis quærimus num anima sit tota in toto massa vel in tota parte illius massæ cerebri, et tota in qualibet ejusdem massæ parte, vel secus. Si primum, offendunt incommodum quod evitare volunt ; eadem enim viget difficultas pro occupatione sive majoris sive minoris subjecti extensi a re simplici. Si alterum, ergo neque in puncto simplici cerebri est anima, quia punctum illud inextensum non datur; et etiamsi daretur, non possent explicare adversarii quo pacto motus illi fibrillarum sæpe diversi et oppositi, possint in uno puncto simplici convenire ad excitandas actiones sensitivas in animā. — Ceterum audiatur S. Thomas, qui assignans causas harum sententiarum, hæc habet, I, Dist. VIII, Qu. V, Artic. III ·

« Hujus... positionis causa fuit duplex falsa imaginatio. Una est, quia imaginati sunt animam esse in corpore sicut in loco, ac si tantum esset motor et non forma, sicut est nauta in navi. Alia est, quia imaginati sunt simplicitatem animæ esse ad modum puncti, ut si aliquid indivisibile habens situm indivisibilem (7, IV, ad 4). Et utrumque horum stultum est. »

V. Nota II. **Solvuntur difficultates.** *Objectio prima.* Idea totius est idea partium. Ergo ponere quod anima sit tota in toto corpore, tota in qualibet ejus parte, est ipsemet materialismus. Ita argumentatur Galluppi in suis *Lectionibus Logicæ et Metaphysicæ*, Lect. LXXIII.

Resp. Hæc objectio soluta manet ex dictis in superiori articulo, n. II. « Cum dicimus *totam* animam esse in qualibet parte corporis, intelligimus per *totum* perfectionem naturæ suæ, et non aliquam totalitatem partium. » Hæc S. Thomas, I, Dist. VIII, Qu. V, Artic. III ad 1. — Cf. P. I, Qu. LXXVI, Artic. VIII.

Objectio secunda. Omnes potentiæ animæ in ipsa ejus essentia radicantur. Ergo si anima esset tota in qualibet corporis parte, in qualibet corporis parte æque exerceret suas potentias : quod est contrarium experientiæ.

Resp. Concedo *antecedens* et nego *consequentiam.* Anima enim quoad explicationem facultatum sensitivarum organismo apto indiget; cum ergo in singulis partibus corporis non adsit aptus organismus, non in singulis easdem vires exercet; sed videt oculis, loquitur lingua, etc. — P. I, Qu. et Artic. cit., ad 4.

Objectio tertia. Instabis. Facultates intellectivæ non sunt organicæ. Saltem igitur istæ deberent exerceri in qualibet corporis parte, si in singulis tota animæ essentia esset.

Resp. Concedo *antecedens* et nego iterum *illationem.* Quamvis enim facultates intellectivæ sint inorganicæ, nihilominus in præsenti statu non possunt exerceri sine concursu extrinseco quidem sed immediato phantasiæ, ut melius ex dicendis erit manifestum. Quia ergo phantasia, utpote facultas organica, est in determinata corporis parte hoc est in cerebro, quod est ejus organum connaturale, sequitur quod in capite anima nostra explicet suas facultates intellectivas.

Objectio quarta. Anima non sentit nisi in cerebro; nam, secto aut ligato nervo, omnis illico sensus perit, testibus Boerhaavio et Hallero. Igitur anima non est actualiter nisi

in cerebro. — Ita Storchenau, *Psycholog.*, P. II, Sect. II, Cap. I. §.CLXIX.

Resp. Nego *antecedens*. S. Thomas sibi opponens argumentum deductum ex cordis læsione, et quod adversarii nostri applicant læsioni vel cerebri, vel cerebelli, vel glandulæ pinealis, vel medullæ oblongatæ, hæc sapienter animadvertit, I, Dist. VIII, Qu. VI, Artic. III, ad 3 : « Vivere in animali dicitur duplex. Uno modo vivere esse ipsum *esse* viventis (6, II), sicut dicit Philosophus II *De anima : Vivere viventibus est esse;* et hoc modo anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, inquantum est ejus forma. Alio modo dicitur vivere pro operatione animæ (*ibid.*), quam facit in corde prout est motor, et talis est vita, quæ defertur per species vitales; et talem vitam influit primo in cor, et postea in omnes alias partes. Et inde est quod læso corde perit operatio animæ in omnibus partibus corporis, et per consequens esse ipsarum partium, quod conservatur per operationem animæ. » Quoad vero experientias Boerhaavii, Halleri, aliorumque, respondeo imprimis eas probare tantummodo necessitatem alicujus organi, ut actio animæ exerceatur, et ipsius organi, communicatio cum cerebro, ut aptum sit animæ instrumentum, sicut dixi cum S. Thoma. — Respondeo secundo hujusmodi experientias non esse attendendas, cum alii contrarias experientias in medium proferant.

LIBER TERTIUS

DE FACULTATIBUS SENSITIVIS ANIMÆ

Prologus. Ex ordine nobis præstituto (*Prolog.* in *Psych.*), post considerationem animæ tum in seipsa tum in ordine ad corpus, dicendum est de facultatibus animæ. Ex hujusmodi vero facultatibus quædam sunt *cognoscitivæ*, quædam vero *appetitivæ* (prætermittimus, utpote levioris momenti, facultates vegetativas); et cognoscitivæ, aliæ sunt *sensitivæ*, aliæ vero *intellectivæ*. Unde hanc tertiam partem psychologiæ in tres libros dividimus. In primo dicemus de facultatibus cognoscitivis *sensitivis;* in secundo de *intellectu;* in tertio denique de *appetitu*. — Librum autem primum, qui est tertius in ordine, divido in duo Capita; in quorum *primo* sermo est *de facultatibus animæ* in genere inspectis; in *secundo* directe *de sensibus*.

CAPUT PRIMUM

DE FACULTATIBUS ANIMÆ IN GENERE INSPECTIS

Prologus. Animam nostram facultatibus agendi esse præditam nemo ambigere potest : sentimus enim, intelligimus, volumus; unde et habemus *potentias* (O. 8, II et III) seu *facultates* sentiendi, intelligendi, volendi. Porro hujusmodi facultates et ab anima sunt, et sunt in nobis, et eas ab invicem distinguimus. Ergo facultates debent considerari : 1° *in ordine ad ipsam animam*, ut sciatur utrum et qua ratione ab ipsius animæ essentia distinguantur; 2° *in seipsis*, ut determinetur undenam earum intrinseca natura seu specificatio desumatur; 3° *in ordine ad subjectum*, ut definiatur quodnam sit illarum immediatum subjectum.

ARTICULUS PRIMUS

(20)

De distinctione facultatum ab essentia animæ.

I. Opiniones. Nonnulli ex antiquis philosophis censuerunt potentias seu facultates animæ, ratione quidem ab animæ

essentia distingui, realiter autem esse eamdem essentiam animæ, quæ dicitur vel facultas sensitiva vel facultas intellectiva, secundum quod potis est intelligere vel sentire. Antiquos illos magno consensu secuti sunt et sequuntur recentiores fere omnes, maxime cartesiani. Ratio præcipua est, quia natura simplex animæ non videtur compati realem multiplicitatem potentiarum. Contra S. Thomas, et post ipsum universa ejus schola tenent facultates animæ *realiter* ab essentia ipsius distingui. Cum quibus sit conclusio :

II. Admittenda est aliqua realis distinctio inter essentiam animæ et ejus facultates. Consulto appono verba *aliqua realis distinctio*, quia in præsenti non expendo naturam hujus realis distinctionis. Probatur. Hæc realis distinctio ponitur a communi usu loquendi, suadetur a ratione ipsarum facultatum, confirmatur a natura ipsarum actionum, et ex testimonio conscientiæ infertur. Ergo præfata realis distinctio est admittenda. Probatur *antecedens*.

Ponitur a communi usu loquendi, quem philosophus nunquam præterire silentio potest ; est enim veluti manifestatio naturæ humanæ ad philosophandum natæ. Et revera dicimus communiter de homine aliquo quod sit *ingenii* perspicacis, tenacis *memoriæ*, vividæ *phantasiæ ;* at nemo dicit aliquem esse *animæ* perspicacis, *animæ* vividæ vel tenacis, imo aut corrigeretur aut derideretur qui hoc inusitato loquendi modo vellet abuti. Id autem manifeste ostendit, aliquam realem distinctionem inter essentiam animæ et ejus facultates poni a sensu naturæ communi.

Suadetur a ratione ipsarum facultatum. Facultas enim essentialiter considerata importat primo et per se ordinem ad actionem, ut ad proprium suum complementum et perfectivum, ita ut sublato hoc ordine pereat vel ipse conceptus facultatis : visus est ad videndum, intellectus ad intelligendum, voluntas ad volendum. Atqui essentia animæ non importat essentialiter, seu primo et per se, illum ordinem : nam ipsa, sicut ceteræ essentiæ substantiales, constituitur per aliquid absolutum non autem per aliquid relativum, ut est præfatus ordo (inf., artic. seq., n. V). Ergo si anima dicit ordinem ad agendum, non dicit præcise vi suæ essentiæ, sed vi suæ facultatis a sua essentia aliquo modo realiter distinctæ.

Confirmatur a natura actionum. Namque, ut in præcedenti ratione dictum est, facultas essentialiter ordinatur ad actionem, ut ad suum complementum ; aliis verbis facultas et actio ad invicem comparantur sicut actus et potentia ordinata ad actum illum. Atqui hujusmodi potentia et actus sunt in eodem genere (O. 8, XI). Ergo facultates animæ et earum respectivæ actiones sunt in eodem genere. Sed actiones sunt in genere accidentis (O. 46, II).Ergo et in genere accidentis sunt animæ facultates. Quæ ideo aliquo modo realiter distinguuntur ab animæ essentia, quæ est essentialiter substantia (6, II).

Infertur ex testimonio conscientiæ. Et revera, ut quisque in semetipso de facili animadvertit, una facultas quandoque aut compescit aut suscitat aliam; sicut quando per voluntatem compescimus aut excitamus aut divertimus ab uno ad aliud objectum phantasiam et intellectum. Hæc autem subordinatio et sæpe colluctatio inter animæ facultates est signum quod inter se et ab essentia animæ realiter distinguantur. — Cf. S. Thomas, P. I, Qu. LXXVII, Artic. I, et Cajetani *Commentaria, ibid. ; Qq. Dispp.*, Qu. *De anima*, Artic. XII, et *De spiritualibus creaturis*, Artic. XI ; *Quodlib.* X, Artic V.

III. Nota I. De natura realis distinctionis inter animam et ejus facultates. Determinata reali distinctione inter animam et ejus facultates, quæritur secundo de natura hujus distinctionis, utrum nempe sit realis-entitativa, vel solum realis-modalis (O. 14, III). Hæc quæstio secundaria est, et ab illis etiam, qui distinctionem realem defendunt inter facultates animæ et ejus essentiam, in utramque partem agitatur et solvitur. — Ad me quod attinet, sententiam distictionis realis-entitativæ existimo esse retinendam ex eo potissimum quod facultates sensitivæ formaliter sumptæ sunt facultates organicæ, seu compositi, cum contra facultates intellectivæ sint omnino inorganicæ, hoc est solius animæ. Hoc autem discrimen essentiale inter illas facultates non videtur salvari si admittatur quod essentia animæ distinguatur a suis facultatibus ut subjectum a suo *modo* essendi.

IV. Nota II. Solvuntur difficultates. *Objectio prima.* Inter substantiam et accidens non datur medium. Sed facultates non sunt accidentia animæ. Ergo sunt ejusdem animæ ipsamet substantia.

Resp. Distinguo *majorem :* Inter substantiam et accidens prædicamentale non datur medium, *concedo :* inter substantiam et accidens prædicabile, *nego.* — Distinguo pariter *minorem :* Facultates non sunt accidentia prædicamentalia,

nego; non sunt accidentia prædicabilia, *concedo*. Nego autem *conseq*. — Distinctio *majoris* explicata est in Logica (6, IV). Quoad distinctionem *minoris* dico, quod facultates sunt animæ *proprietates* ex principiis essentialibus animæ causatæ; et ideo non sunt accidentia prædicabilia (L. *ibid.*). Unde S. Augustinus in Lib. IX. *De trinitate*, Cap. IV, dicit : *mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter*. Nempe sunt *essentialiter*, quia insunt animæ, non ut accidentia logica, sed ut attributa. — Cf. S. Thomas, P. I, Qu, LXXVII, Artic. I, ad 5.

Objectio secunda. Potentia est id quo sentimus vel intelligimus. Sed id quo sentimus vel intelligimus est essentia animæ. Ergo potentia est idem realiter ac animæ essentia.

Resp. Distinguo *majorem* : Potentia est id quo sentimus vel intelligimus formaliter et immediate, *concedo*; mediate et radicaliter, *nego*. Et contradistinguo *minorem* : Id quo mediate seu radicaliter sentimus vel intelligimus est essentia animæ, *concedo*; formaliter et immediate, *nego*, et nego *conseq*. — Fatemur animam esse principium *quo*, mediatum seu radicale actionum vitalium, quia omnes facultates vitales nonnisi a primo principio vitæ, quod est anima, esse possunt ; sed tenemus animam non agere immediate per suam essentiam, sed mediis facultatibus realiter ab essentia distinctis. — Cf. S. Th. *ibid.*, ad 4 .

Objectio tertia. Forma substantialis, ut est anima humana, perfectior est forma accidentali. Atqui forma accidentalis est ipsa sua virtus : non enim intellectus est potens intelligere per virtutem a se distinctam. Ergo multo magis anima est realiter idem cum sua agendi virtute.

Resp. nego *consequentiam* et *paritatem*. Anima humana est absolute perfectior suis facultatibus, sicut forma substantialis perfectior est, absolute loquendo, forma accidentali ; et quamvis facultas sit immediate operativa, non autem essentia animæ, minime sequitur quod sit anima perfectior, quia ab anima est, et per consequens ab anima habet quod sit immediate operativa ; neque ipsa, proprie loquendo, sed anima per ipsam operatur. « *Actio*, inquit S. Thomas, est compositi, sicut compositi est *esse* : agere enim non est nisi subjecti existentis. Compositum autem per formam substantialem habet *esse* substantialiter ; sed operatur per virtutem, quæ ipsam formam substantialem consequitur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis, sicut se habet potentia animæ ad animam. » — S. Th. *ibid.*, ad 3.

Objectio quarta. Forma simplex non potest esse subjectum Sed anima humana est forma simplex. Ergo non potest esse subjectum potentiarum a se distinctarum.

Resp. Distinguo *majorem* : Forma simplex quæ est actus purus non potest esse subjectum, *concedo* ; forma simplex quæ non est actus purus non potest esse subjectum, *nego*. Et contradistinguo *minorem* : Anima humana est forma simplex quæ est actus purus *nego* ; est forma simplex quæ tamen non est actus purus, *concedo* ; et nego *conseq*. — Forma subsistens quæ est actus purus, quia omnem compositionem excludit, non potest esse subjectum accidentium, et consequenter potentiarum, sed sicut seipsa est, ita seipsa immediate agit. At forma creata subsistens (et dico *subsistens*, quia forma non subsistens sicut non habet esse nisi in composito, ita non per se immediate sed mediate et ratione compositi est subjectum accidentis), quamvis simplex, potest tamen esse subjectum accidentium, quia habet in sua natura rationem *potentialitatis*, secundum quam potest *actus* seu accidentia recipere et esse accidentium subjectum. — Anima autem humana quamvis sit essentia sua simplex, non tamen est actus purus, sed est entitas habens aliquid de potentialitate admixtum (O. 8, VIII). Quapropter potest esse subjectum facultatum, sive una cum organismo quoad facultates sensitivas, sive immediate quoad facultatem intellectivam, quæ est facultas inorganica et solius animæ. Quod adversarius hic objicit, locum habet in Deo, qui est actus purus. — S. Th. *ibid.*, ad 6 ; et *Qq. Disp.*, Qu. *De spiritualibus creaturis*, Artic. XI, ad 20, et Qu. *De anima*, Artic. XII, ad 16.

Objectio quinta. « Si intellectus et voluntas accidentia finguntur, hæc utique ab anima, cui adhærent, absoluta Dei potentia separari poterunt ; illud siquidem postulat accidentis natura. Quis autem concipere valeat animam intellectu et voluntate destitutam, intellectum vero et voluntatem a suo subjecto avulsa per aëra, ut ita dicam, volitare? Certe cum, posita hujusmodi sententia, anima nonnisi in sensu remoto et mediato peccans et merens dici valeat, ratione scilicet voluntatis a seipsa distinctæ, quid vetat quominus voluntas æternis mancipetur suppliciis, anima autem servetur cum, ablata voluntate, seu medio, non amplius peccans aut merens dici possit ? » Hæc Gerdil, *Institutiones Logicæ*,

Metaphysicæ et Ethicæ, Pneumatologia, *Exercitat.* III, Qu. II.

Resp. Satis injuste sese gerit Gerdilius in Scholasticos hoc et sequentibus argumentis. Facultates non sunt accidentia, sed attributa seu proprietates animæ, ut diximus in responsione ad primam objectionem. Proprietates vero rei inseparabiliter rei ipsi insunt, et nonnisi in ipsa re esse possunt, non autem separatim ab ea, cujus, ut Scholastici aiebant, sunt propriæ passiones. Agitatur quidem inter Scholasticos quæstio, utrum anima per omnipotentiam Dei absolutam possit existere sine potentiis suis *in actu;* sed nonnisi jocando quæri potest, utrum Deus omnipotentia sua absoluta possit conservare in existentia potentias vitales, e. g., intellectum et voluntatem, cum hujusmodi potentiæ essentialiter exigant esse *a subjecto vitali*, quod intelligit et vult, *subjecti vitalis*, cujus sunt quædam redundantia, ut loquitur S. Thomas, et *in subjecto vitali*. — Unde ruunt omnes illationes quas contra nos urget Adversarius.

Objectio sexta. « Illud non est accidens, quod involvitur in essentiali conceptu alicujus substantiæ : atqui intellectus et voluntas includuntur in essentiali conceptu hominis ; homo siquidem definitur, *animal rationale ;* qui autem rationalis homo dici posset, si intellectu et voluntate careret ? » Hæc iterum Gerdil, Op. et loc. cit.

Resp. Distinguo *majorem :* Illud non est accidens quod involvitur in conceptu essentiæ ut constitutivum essentiæ substantialis, *concedo ;* ut consecutivum ad ipsam substantialem essentiam constitutam, *subdistinguo* : non est accidens prædicabile, *concedo* ; non est accidens prædicamentale, *nego*, sumpta propositione in sensu absoluto et universali. Hæc secunda Gerdilii objectio eadem æquivocatione *accidentis* nititur, quæ præcedens. Audiatur S. Thomas hanc et præcedentem objectionem solvens : « Tria sunt genera accidentium. Quædam enim causantur ex principiis speciei et dicuntur *propria*, sicut *risibile* homini ; quædam vero causantur ex principiis individui, et hoc dicitur vel quia habent causam permanentem in subjecto, et hæc sunt accidentia inseparabilia, sicut *masculinum femininum* et alia hujusmodi : quædam vero habent causam non permanentem in subjecto, et hæc sunt accidentia separabilia, ut *sedere* et *ambulare*. Est autem commune omni accidenti, quod non sit de essentia rei ; et ita non cadit in definitionem rei. Unde de re intelligimus *quod quid est,* absque hoc quod intelligamus aliquid

accidentium ejus. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quæ consequuntur principium speciei ; potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus. Sine separabilibus esse potest non solum species, sed et individuum. Potentiæ vero animæ sunt accidentia, sicut *proprietates*. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile, neque intelligibile. » — *Qq. Dispp.*, Qu. *De anima*, Artic. XII, ad 7. — Cf. *ib.* Qu. *De spiritualibus creaturis*, Artic. XI, ad 7. Videantur etiam quæ in Logica diximus (21, IV) de iis quæ de *subjecto* dicuntur in secundo et quarto modo dicendi *per se*.

Objectio septima. « Si qua necessitas esset comminiscendæ realis distinctionis inter animam et potentiam, maxime id esset, quia nequit anima esse principium immediatum suarum operationum, seu nequit immediate producere accidens ; sed hæc ratio nulla est ; ergo, etc. *Minor* prob. contra thomistas hoc præcipuo argumento, quod ab anima immediate profluunt potentiæ, secus in infinitum progredi opus esset ; ergo a substantia immediate oriri potest accidens. » Hæc tertio Gerdil. *ib.*

Resp. Transeat *major* et nego *minorem ;* ad hujus probationem, transeat *antecedens* et distinguo *consequens :* a substantia immediate potest oriri accidens quod est attributum, *concedo ;* accidens quod est actio, *nego*. Gerdilius a sua æquivocatione primitiva non recedit, atque ideo non confutat, ut sibi persuadet, thomistas, sed thomistarum doctrinam non penetrat, nimis principiis cartesianorum addictus et eorum præjudiciis in Scholasticos imbutus. Est autem differentia inter potentias et actiones in rebus creatis, quod potentiæ pertinent, in sensu explicato, ad substantiam rei ; unde, posita substantia rei, potentiæ necessario consequuntur. At actiones non pertinent ad substantiam rei, quia secus posita substantia animæ deberet poni actio, eo modo quo subjectum habens actu animam vivit actu : quod est falsum. Igitur non sequitur quod, si substantia creata est immediatum principium suarum potentiarum, sit etiam principium immediatum suarum operationum.

ARTICULUS SECUNDUS

(21)

De principiis specificativis potentiarum.

I. Principium specificativum illud voco, per quod res constituitur essentialiter ac ponitur in aliqua determinata natura, a ceteris aliis specifice distincta. Ita *rationalitas* est principium specificativum hominis, quia per illud homo constituitur essentialiter et specifice distinguitur a ceteris rebus. Quærimus igitur quodnam sit principium per quod animæ facultates constituuntur et ad invicem distinguuntur.

II. Potentiæ specificantur per ordinem ad proprias actiones ad quas natura sua ordinantur. Quæ enim dicunt ordinem essentialem ad aliquid, per ordinem ad ipsum specificantur, seu talem censenda sunt habere naturam, qualem exigit illud ad quod essentialiter ordinantur (O. 51, VI). Atqui animæ facultates essentialiter ordinantur ad proprias actiones (20, II); ergo per ordinem ad easdem actiones specificatur earum natura.

III. Corollaria. Ex his sequitur : 1° *potentiæ specificantur mediate ab objectis formaliter acceptis :* actus enim ordinantur ad objecta, ut ad proprios terminos, sicut potentiæ ordinantur ad actus. Cum igitur potentiæ immediate specificentur ab actibus, sequitur quod mediate specificentur etiam a formalibus objectis eorumdem actuum.

2° *Distinctio specifica potentiarum a formali diversitate objectorum est desumenda.* Si enim, ut dictum est, objecta formaliter accepta specificant potentias; posita diversitate formali objectorum, habetur diversitas specifica potentiarum.

IV. Nota **I. Diversitas formalis objectorum.** Consulto dixi potentias specificari per diversitatem non *materialem*, sed *formalem* objectorum. Quam doctrinam exemplis illustrare perutile erit. Duo vel plures colores, ut puta, *ruber* et *flavus*, *materialiter* quidem differunt, sed *formaliter*, hoc est, in essentia specifica vel generica coloris omnino conveniunt. Porro visus fertur natura sua in colorem præcise ut color est, non autem ut est flavus vel ruber, quia videre potius unum quam alium est visui prorsus indifferens; sicut est prorsus indifferens essentiæ intellectus nostri quod actualiter intelligat veritatem A vel veritatem B, quia natura sua

determinatur ad cognitionem veritatis præcise ut veritas est, non autem ut *talis* veritas est materialiter. Atqui potentiæ specificantur per ordinem quem essentialiter seu *per se* dicunt ad objecta ; ergo talis ordo debet intelligi ad objectum *formaliter* consideratum, ad *colorem* puta ut *color* est respectu visus, et ad veritatem ut veritas est respectu intellectus, non autem materialiter consideratum, ut talis color est, vel talis veritas. — Exinde sequitur quod una eademque potentia potest ferri, et de facto fertur, ad objecta diversa et opposita, non præcise ut opposita sunt, sed quatenus in una eademque ratione conveniunt, ut album et nigrum conveniunt respectu visus in una ratione formali *colorati*. — P. I, Qu. LXXVII, Artic. III.

V. Nota **II. Quo sensu objecta specificant potentias.** Diligenter animadvertendum est quod, cum dicitur objecta potentias specificare, non perinde intelligendum est, quasi objecta sint differentia specifica, hoc est intrinseca potentiis, eo modo quo rationalitas est differentia intrinseca homini. Hæc enim interpretatio admitti non potest : nam patet objecta esse quid extrinsecum potentiis ipsis. Igitur eatenus potentiæ specificantur ab objectis, quatenus objecta sunt intrinseca non potentiæ sed definitioni potentiæ, quæ in sua definitione ita includit *ordinem* ad objecta, ut si ab illo ordine præscindas, ratio facultatis seu potentiæ evanescat. Unde si velis definire potentias, eas dices, non quidem entitates relativas relatione prædicamentali (O. 38, IV), sed *entitates quæ essentialiter important ordinem* (seu transcendentalem [O. *ibid.*] relationem) *ad objecta*. Hæc transcendentalis relatio ad objecta formaliter considerata est intrinsecum specificativum potentiarum. — Ceterum secundo est animadvertendum quod facultates dupliciter possunt considerari : uno modo reduplicative ut sunt facultates, quo in sensu exclusivo diximus eas specificari per actus et objecta ; alio modo ut sunt attributa seu proprietates animæ, et in hoc sensu non ab actibus et objectis, sed a natura principii, hoc est animæ a qua fluunt, determinantur, ut patet, in propria natura. — Cf. Cajetanus in cit. art. S. Thomæ.

Abstineo a difficultatibus solvendis quia jam solutæ sunt in hisce notis; nituntur enim principiis vel quod una facultas respicit objecta diversa et opposita (Nota I), vel quod specificativum rei debet esse rei ipsi intrinsecum, aut quod potentiæ sunt animæ proprietates Nota II).

ARTICULUS TERTIUS

(22)

De subjecto potentiarum animæ.

I. Genera potentiarum animæ. Plures inesse animæ facultates veritas est conscientiæ in nobis et experientiæ in aliis. Earum genera distinguit S. Thomas sequenti sapientissimo ratiocinio : « Genera... potentiarum animæ distinguuntur secundum objecta (*Artic. præced.*). Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum, ut supra dictum est (Qu. LXXVII, Artic. III, ad 4, *quia, nempe, quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit*). Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari.

« Vegetativum. Alicujus enim potentiæ animæ objectum est solum corpus animæ unitum; et hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetativum : non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus, cui anima unitur.

« Sensitivum et Intellectivum. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quod patet quod ista duo genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cum autem operans oporteat aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundum quod nata est animæ conjungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum* respectu objecti minus communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum* respectu objecti communissimi, quod est ens universale.

« Appetitivum et Motivum secundum locum. Alio vero modo secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem, et secundum hanc comparationem sunt duo genera potentiarum animæ. Unum quidem, scilicet appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam, ut ad finem, qui est primum in intentione (O. 50, II); aliud autem motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem, sicut ad terminum operationis et motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur. » — P. I, Qu. LXXVII, Artic. I.

II. **Quæstio.** Convenit inter philosophos omnes facultates vitales, quibus homo potitur, esse ab essentia animæ veluti a propria et necessaria radice; sunt enim, ut jam diximus, quid vitale, quod nonnisi a primo principio vitæ, quod est anima (II, 1) esse potest. Hinc anima sine dubio est subjectum *remotum* omnium facultatum vitalium tum sensitivarum tum intellectivarum. Sed quæstio est de subjecto *proximo* facultatum, hoc est de subjecto completo quod potest agere, et cui immediate attribui debet actio ; ut puta, abstrahendo a personalitate, quæritur, utrum anima ipsa per se sola sentiat, an vero sentiat *homo* vel *animal* seu *compositum* ex anima et organismo, ut subjectum proximum facultatum sensitivarum. — Recentiores tenent animam solummodo per se et sine corpore ut comprincipio sentire; contra Scholastici sensationem composito animato tribuunt. Cum quibus sit conclusio :

III. **Non anima, sed animal, hoc est, organismus animatus est subjectum immediatum facultatum sensitivarum.** Probatur. Illud retinendum est ut subjectum immediatum sensitivarum facultatum, cujus immediate sunt actiones sensitivæ. Atqui actiones sensitivæ non sunt immediate animæ, sed animalis, hoc est organismi animati. Ergo non anima, sed animal, hoc est, organismus animatus est subjectum immediatum facultatum sensitivarum. — *Major* est axioma; idem enim est immediate potens agere, quod immediate agit. — *Minor* vero probatur ex duplici capite, ex conscientia nempe, et ex natura ipsius sensationis tum ut est affectio subjectiva tum ut est cognitio.

Ex conscientia. Ex ipsa enim scimus quod nulla, aut fere nulla est in nobis sensatio sine aliqua transmutatione corporali; ita per iram quodammodo transfiguratur facies hominis, sicut et per tristitiam et per gaudium. Fac igitur organismum animatum non esse immediatum subjectum sensationis : et in hac hypothesi organismus se haberet ad animam sicut instrumentum, v. g., ut vestis, vel melius sicut virga,

quam præ manibus tenemus, et cujus vibrationes sentimus. Sed vibrationes virgæ revera non sunt vibrationes *mei*, neque ego eas *mihi* tribuo. Idem igitur, in hypothesi, dicendum foret in sensatione, scilicet immutatio corporalis *mea* non esset, neque *ego* revera mutarer, neque vere dicerem : afficior dolore in capite vel in corde. Quod tamen est inconveniens et non minus sensui communi quam conscientiæ contrarium.

Ex natura ipsius sensationis ut est affectio subjectiva. Revera sensatio exurgit ex actione sensibilium in subjectum vitale seu in nostros sensus externos. Sensibilia autem, utpote corporea et extensa nonnisi in corporeum et extensum agere possunt. Unde anima humana simplex et spiritualis actioni immediatæ sensibilium externorum subjacere non potest. Si ergo subjectum facultatis sensitivæ non est compositum, sed anima, nullo modo haberetur actio sensibilium in animam, neque actio ipsius organismi in ipsam, quia organismus est et ipse corporeus et extensus, ut externa sensibilia (L. 50, XVI, ad 1). Et consequenter nulla haberetur in nobis vera sensatio ut est affectio resultans ex impressione activa sensibilis in sensum, sed ad summum cognitio in anima mutabilitatis non sui sed alicujus extrinseci, nempe organismi.

Ex natura sensationis ut est cognitio. Ex impressione sensibilis in sensum non solum habetur *passio* sensus a *sensibili*, seu affectio subjectiva, sed etiam actio vitalis sensus, quæ dicitur cognitio sensibilis. Pone ergo quod non compositum, seu organismus animatus, sed anima tantum sit subjectum immediatum facultatis sensitivæ; et in hac hypothesi actio sensibilis externi non esset in animam immediate, ut supra dictum est, non esset in organum animatum, sed in ipsum materialem organismum. Quo ergo pacto affectio organismi ad animam nostram traducitur, cum neque organismus ipse per se agere in animam valeat? — Sed demus organismum id posse; nihil aliud exhibere animæ posset nisi seipsum modificatum vel quomodocumque affectum. Hanc igitur modificationem solummodo cognosceret anima non ut suam, sed ut organismi sibi accidentaliter conjuncti, sicut diximus in præcedenti ratione; et insuper nonnisi ad ipsum organismum ut ad proprium objectum terminaret cognitio nostra sensitiva, quin ad extrasubjectivum sese extenderet. Quod est principium scepticismi idealistici (L. 50, XII).

IV. Nota. **Corollarium.** A fortiori ergo potentiæ vegetativæ, quæ longe inferiores sunt potentiis sensitivis et versantur

circa corpus ut est animæ conjunctum, sicut diximus supra n. I, non sunt potentiæ immediatæ solius animæ, sed compositi organici animati.

« Tres sunt, inquit Angelicus, potentiæ vegetativæ partes. Vegetativum enim, ut dictum est (*supra*, n. I), habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam, ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. — Una quidem, per quam esse acquirat; et ad hoc ordinatur potentia *generativa*. — Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur vis *augmentativa*. — Alia vero per quam corpus viventis salvatur et in *esse* et in *quantitate* debita; et ad hoc ordinatur vis *nutritiva*.

« Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam *nutritiva* et *augmentativa* habent suum effectum in eo in quo sunt, quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio : quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori... Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est *generativa*, ut dicitur in II *De anima*. Est enim rei jam perfectæ facere alteram, qualis ipsa est. Generativæ autem deserviunt et *augmentativa* et *nutritiva; augmentativæ* vero *nutritiva*. » — P. I, Qu. LXXVIII, Artic. II.

V. Sola anima, independenter a corpore, est subjectum immediatum facultatum intellectivarum. Probatur. Teste conscientia nos cognoscimus per intellectum res omnino elevatas supra materiam, et independentes a spatio et tempore; ut sunt, *Deus*, *veritas*, etc., et *universalia*. Impossibile autem est quod actio dependens a subjecto corporeo, esto animato, ad talia objecta cognoscenda sese attollat : nam actio sequitur naturam principii; et consequenter nonnisi ad objecta proportionata suo principio, nempe, in casu nostro, ad composita et materialia, poterit terminari. Ergo actio, et consequenter facultas intellectiva, non est, ut sensus, facultas organica, sed est facultas solius animæ, ut subjecti immediati. — Cf. quæ diximus artic. 8 *Psychologiæ*, ubi iisdem principiis probavimus intrinsecam spiritualitatem animæ humanæ.

VI. Nota I. **Qua ratione sentire et intelligere hominis sint.** Ex hucusque dictis infertur *sentire* et *intelligere* non sub eadem ratione competere *homini*, composito nempe ex anima et corpore. Nam homo revera sentit ratione compositi, intelligit autem ratione solius animæ, quamvis homo ut persona, sit subjectum immediatum utriusque actionis. Quam veritatem peracute adornat Cardinalis Cajetanus in P. I, Qu. LXXVII, Artic. V : « Adverte, inquit, quod sola anima dicitur potens intelligere, et intelligere, et subjectum esse intellectionis, ut *per se primo* potens intelligens, et subjectum : compositum autem dicitur intelligens ratione partis, scilicet animæ. Nec obstat quod Socrates dicitur esse quod proprie intelligit, quia operationes sunt suppositorum : quoniam etsi Socrates primo intelligat ut suppositum, non tamen *primo* intelligit absolute, quia falsum est quod operatio sit primo *suppositi*, absolute loquendo, sed *primo* subsistentis. Et tu hoc adverte, quia multi in hac falluntur consequentia, id est : *Est primo hujus ut suppositi ; ergo est primo hujus :* cum tamen deberent dicere : *Est primo hujus ut subjecti ; ergo est primo hujus.* »

VII. Nota II. **Radix independentiæ intellectus ab organismo.** Deinde ex allato argumento, n. V, de facili deprehendes, eatenus animam humanam se sola intelligere, sine consociatione organismi, quatenus est spiritualis. Unde, sicut valet hæc demonstratio a posteriori : *Anima humana se sola intelligit; ergo est substantia spiritualis ;* ita valet hæc demonstratio a priori : *Anima humana est substantia spiritualis ; ergo se sola intelligit.* Hinc merito Angelicus P. I, Qu. LXXVI, Artic. I, habet : « Considerandum est quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali, et minus ei immergitur et magis sua operatione vel virtute excedit eam... Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere. Sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et hæc virtus dicitur intellectus. »

CAPUT SECUNDUM

DE SENSIBUS

Prologus. Præmissis notionibus de facultatibus animæ in genere inspectis, veniendum est ad facultates in specie, et primo ad sensus, ut diximus in Prologo ad hunc librum. Circa sensus vero : 1° dicendum est *de sensibus externis ;* 2° *de sensibus internis generatim ;* 3° speciatim de sensu interno qui *phantasia* dicitur ; 4° de natura actionis sensuum, utrum nempe sit *proprie cognitio :* ubi etiam de *speciebus sensibilibus* est disserendum.

ARTICULUS PRIMUS

(23)

De sensibus externis.

I. **Numerus sensuum externorum.** *Visus*, *auditus*, *olfactus*, *gustus* et *tactus* sunt quinque sensus qui externi dicuntur, quia eorum respectiva organa veluti in superficie corporis sunt et extrinsecus patent aliquo modo. Cuilibet autem *proprium* est aliquod objectum, quamvis habeant etiam objecta *communia* et objecta *per accidens*, ut in Logica dictum est (50, III et seqq.).

II. Nota I. **Organum visus.** Organum visus est oculus, qui in suprema corporis humani parte collocatur, et in facie, tum ut conferat ad pulchritudinem, tum ut homo melius spectare possit, tum denique, sicut Poëta dicit, ut cœlum intueatur. Situs est oculus in quadam ossea cavitate quæ *Orbita* dicitur. Formam sphæroidalem habet cum parva protuberantia in parte anteriori, et pluribus constat membranis, quæ tres humorum species includunt ; insuper nervo *optico* et *musculis* necessariis ut in varios sensus dirigatur. In fundo *orbitæ* est nervus *opticus* qui e cerebro derivatur, et habet membranam, quæ ad modum globuli dilatata totum oculum involvit, ita tamen ut globus oculi in sua parte anteriori absolvatur alia membrana transparente, quæ ipsius

oculi protuberantiæ adhæret. Prima membrana appellatur *sclerotica*, alia vero dicitur *cornea*. Sub hac ultima est alia membrana diaphana, quæ *specularis* nuncupatur et etiam *capsula* habens formam lentis, intra quam est humor *crystallinus*, cujus posterior pars anteriore est convexior, et contexitur ex quibusdam lamellis ad invicem fere concentricis, ita tamen ut partes quæ ad peripheriam accedunt duriores inveniantur minusque refrangentes quam partes centro viciniores. Media inter *corneam* et *capsulam* est membrana alia, nempe *choroides*, quæ est opaca et colorata, habens in suo centro foramen quod *pupilla* dicitur. Circa pupillam in ipso diaphragmate inspicitur fibrarum contextus in orbem dispositus, variisque coloribus distinctus, et quem ideo *iridem* vocant. Denique est alia membrana *reticularis*, quæ fibrillis ad instar retis contexitur, mollis et albicans; intra oculum diffunditur et circa *crystallinum* emittit contextum ex nigris filamentis, qui propterea *processus ciliaris* dicitur. Præter autem humorem crystallinum est alius humor, similis albumini ovi, qui collocatus inter *crystallinum* et choroidem anteriorem, *vitreus* appellatur. Includitur in membrana *ialoide*. Alius humor est *aqueus* in intercapedine *corneæ* et *choroidis*. Inter *choroidem* vero et *ialoidem* est *retina*, retis nempe filamentorum materiæ nerveæ, quæ a nervo optico derivant. Nervi autem optici, qui, ut diximus, sunt in fundo utriusque oculi protenduntur, uniuntur in unum, et protrahuntur ad cerebrum unde profluunt. Ad movendum autem quaquaversus oculum sex musculi adsunt. — Quo pacto vero objecta externa ope lucis seipsa quodammodo imprimant in oculo et exinde determinent in nobis sensationem seu visionem sui, aliquale exemplum habemus in *camera obscura* machinæ photographicæ.

III. Nota II. **Sensus tactus.** Tactus est sensus ille externus, quo objecta illa sentiuntur quæ ab antiquis Scholasticis *primæ* corporum *qualitates* dicebantur, vel eisdem sunt affinia, ut *calidum, frigidum, humidum, siccum, durum, molle, asperum*, denique omnia quæ ad corporum resistentiam pertinent, vel ex resistentia eorumdem consequuntur. — Organum autem tactus per totam corporis superficiem extenditur, et constat communi totius corporis indumento, cujus partes seu lamellæ ad invicem unitæ stratum quemdam, seu membranam componunt per totum corpus diffusam, quæ dicitur *cutis* seu *derma*. Huic veluti superponitur alia super-

[...]ies membranacea, quæ a Malpighio, qui eam primo [...]advertit, *rete Malpighii* dicta est. Sed et huic reti alia [su]perficies superponitur forinsecus apparens, nempe *cuticula* [seu] *epiderma*. Hoc est *supra dermam*. Nervi autem ab ence[ph]alo protracti universam *cutem* penetrant atque per hamos [...] ad epidermidem seu cuticulam sese protendunt, quasi [...]s seu papillæ. Cuticula autem cutem conservat et defen[dit] ab aëris immediato contactu, quem sustinere sine maximo [do]lore cutis non posset.

IV. **Universalitas tactus.** Ex eo autem quod organum tactus [per] totum corpus diffunditur, sensus iste est fundamentum [alio]rum sensuum, et in quolibet sensu viget : calor enim, [e.] g., sentitur a tactu proprie dicto, et sentitur etiam ab oculo, [a]uribus, olfactu, et palato ; et generatim id quod in tactu [acc]idit tam de delectatione quam de læsione redundat in alios [se]nsus, ut recte notat S. Thomas, IV. *Dist.* XLIX, Qu. III, [A]rtic. V, *quæstiunc.* II. Sed et in II *De anima*, Lect. XIX, [re]cte docet ex sensu tactus animal principaliter dici sensi[ti]vum, et consequenter gradationes vitæ sensitivæ ex perfec[tio]ne tactus esse sumendas. Imo addit quod homines qui sunt [m]elioris tactus sunt etiam melioris intelligentiæ, *nam boni[t]as sensus est dispositio ad bonitatem intellectus.* — Quamquam [ve]ro tactus sensus sit per totum corpus diffusus, tamen, ut [e]tiam addit S. Doctor, IV. *Dist.* XXIII, Qu. II, Artic. III, *quæs[t]iunc.* II, *in pulpis digitorum præcipue viget.* — Cf. Frédault, *Traité d'Anthropologie*, etc., Liv. III, Chap. II. §.I, n. II.

V. **Sensationes tactus.** Testimonium tactus est certissimum, quia tactus sensatio exurgit ex unione immediata sensus cum re corporea, a qua excitatur. Imo sensationes tactus vehementiores sunt, attamen ignobiliores ceteris sensationibus. — Vehementiores sunt, tum rationibus supradictis, ratione nempe contactus immediati cum re sensibili, et ratione suæ universalitatis in corpore, tum etiam quia per ipsum præcipue animal ordinatur ad conservationem individui et speciei. — Sunt tamen ignobiliores, quia magis materiales et bestiales. Unde et bestiæ non delectantur aliis sensibus, nisi in ordine ad tactum ; sed homo delectatur etiam in eis, inquantum ordinantur ad solam cognitionem. — Cf. S. Thomas, IV. Dist. XLIX, Qu. III, Artic. V, *quæstiunc.*, II. — Qua de causa si ordinem nobilitatis quærimus inter sensus externos, primus locus concedendus est *visui*. *Is enim sensus corporis*, inquit S. Augustinus, XI. *De Trini-*

tate, Cap. I, *maxime excellit, et est visioni mentis pro sui generis diversitate affinior. Et inde est* prosequitur S. Thomas III. *Contra Gentes*, Cap. LIII, *quod ipsa intellectualis cognitio nominatur Visio.* Secundum locum habet *auditus;* ac deinde veniunt *olfactus* et *gustus*, qui vicinius sapiunt materialitatem *tactus*.

VI. Sensatio externa in respectivis organis perficitur. Nota bene quod nolo per hanc propositionem asserere quod sensatio sit in *toto* organo; sed quod sit in organo respectivo, seu in *centro* ejusdem, ad quod concurrunt omnes proprietates quæ in quolibet organo reperiuntur. Porro hæc nostra propositio est corollarium eorum quæ supra diximus de subjecto immediato facultatum sensitivarum, et doctrinæ quod anima sit forma substantialis corporis, et consequenter quod sit tota in toto corpore, tota in qualibet corporis parte. Nam si subjectum immediatum facultatis sensitivæ est organismus animatus, et anima est tota in qualibet organismi parte, non est ratio ulla cur negemus sensationem perfici in organismo respectivo tam concinne a natura disposito et ad peculiares sensationes ordinato, ut affirmat sensus hominum communis, et ex testimonio conscientiæ satis aperte infertur. Neque a nobis discordant hac in re adversarii, nisi quia discordant in principiis, nempe circa sedem animæ et consequenter circa subjectum immediatum sensibilitatis.

ARTICULUS SECUNDUS

(24)

De sensibus internis.

I. Existentia et natura sensuum internorum. De existentia sensuum internorum dubitari nequit, sicut non dubitatur de sensibus externis. Audiatur Augustinus, qui in Lib. II *De libero arbitrio*, Cap. III, n. 8, tum ex interna conscientia tum ex externa experientia graphice describit existentiam sensus interni. « Augustinus. Intelligis ergo et quædam singulos sensus (*externos*) habere propria, de quibus renuntiant, et quædam quosdam habere communia? Evodius. Et hæc intelligo. Aug. Quid igitur ad quemque sensum pertineat et quid inter se vel omnes vel quidam eorum communiter

habeant, num possumus ullo eorum sensu dijudicare? Evod. Nullo modo, sed quodam interiore ista dijudicantur. Aug. Num fortasse ipsa est ratio, qua bestiæ carent? Nam, ut opinor, ratione ista comprehendimus, et ita sese habere cognoscimus. Evod. Magis nos arbitror ratione comprehendere esse *interiorem quemdam sensum,* ad quem ab istis quinque (*externis*) notissimis sensibus cuncta referuntur. Nam aliud est quo videt bestia, aliud quo ea, quæ videndo sentit, vel vitat, vel appetit. Ille enim sensus in oculis est, iste autem intus in ipsa anima. Quo non solum ea, quæ videntur, sed etiam ea quæ audiuntur, quæque ceteris capiuntur corporis sensibus, vel appetunt animalia delectata et assumunt, vel offensa devitant et respuunt. Hic autem nec visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustus, nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud, quod omnibus communiter præsidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possumus, quoniam et bestiis inesse manifestum est. Aug. Agnosco istud quidquid est, et eum *interiorem sensum* appellare non dubito. » Existit ergo sensus internus in nobis, distinctus a ratione, *quoniam bestiis inesse manifestum est;* distinctus a sensibus externis, quia *aliud est quo videt bestia, aliud quo ea, quæ videndo sentit, vel vitat vel appetit.* Est igitur facultas organica sicut et ceteræ facultates sensitivæ; dicitur internus, quia organum ejus non extrinsecus sed intus est; et ejus objecta sunt *sensationes* sensuum externorum, sumptæ tum subjective tum objective. « Arbitror etiam, ait ipsemet S. Augustinus *ib.* Cap. IV, illud esse manifestum, sensum illum interiorem, non ea tantum sentire, quæ acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid vel fugiendo, nisi se sentire sentiret. »

II. Ratio sensuum internorum. Non autem est difficile assignare rationem necessitatis sensuum internorum, quorum existentiam indigitavimus. Animal siquidem non potest vivere ex solis rebus, quæ externis sensibus præsentes sunt, sed necesse est ut in absentia se moveat. Quod autem absens est non externis sensibus percipitur, et tamen nisi perciperetur, animal ad illud quærendum non moveretur. Ergo percipitur. At non sensu externo, sed sensu aliquo interno retinente objecta aliquando præsentia sensibus externis, sed frequenter absentia. — Deinde animal indiget cognoscere quæ ex objectis sensibilibus sunt utilia, et quæ nociva, ut valeat prima

quærere ad conservationem vitæ, et altera fugere; sicut avis colligit paleam, non quia delectat visum, sed quia utilis est ad nidificandum, et ovis fugit lupum non propter indecentiam coloris vel figuræ sed quasi inimicum naturæ: hæc autem omnia non sunt objecta sensibilia quæ immediate afficiunt sensus externos, sed sunt *intentiones* quædam, ut Scholastici recte loquebantur, latentes in ipsis objectis sensuum externorum, et quas proinde nonnisi sensu aliquo interiori animal potest percipere. Igitur ratio sensuum internorum est ipsa conservatio vitæ animalis. — Cf. P. I, Qu. LXXVIII, Artic. IV.

III. **Numerus sensuum internorum.** Scholastici post Aristotelem et S. Thomam quatuor recensebant sensus internos, nempe, *sensum internum*, quem etiam *communem* appellabant, *phantasiam* seu *imaginationem*, *æstimativam*, et *memorativam*. Nam ideo diximus esse ponendos sensus internos, quia illis indiget animal ad vitam conservandam. Sed ad vitæ conservationem requiritur quod animal percipiat et discernat inter se sensationes et objecta sensuum externorum (sensus *interior* seu *communis*); quod sensationes retineat et reproducat absentes, ut possit sese ad objecta absentia movere *(phantasia* seu *imaginatio*); quod discernat nociva ab utilibus et convenientibus (*æstimativa*); quod experta nociva vel convenientia retineat et reproducat *(memorativa)*, ut valeat iterum quærere vel vitare, quoties sibi occurrit occasio. Hinc videmus etiam animantia bruta, præsertim canes et leones, retinere (seu *memorari*) injurias vel beneficia accepta, ac cognita per *æstimativam*.

IV. Nota I. **Sensus interni perfectiores sunt in homine quam in brutis.** Certum est quod in perfectione sensuum externorum superamur a quibusdam brutis animantibus, ut, e. g., in *visu* ab aquila; at respectu sensuum internorum, et præcipue quoad *intentiones*, quas diximus esse objecta æstimativæ et memorativæ, bruta omnia superamus, quia in nobis facultates illæ ab anima rationali procedunt et exercitio rationis immediate deserviunt. Hinc animantia bruta percipiunt per æstimativam *intentiones* rerum sensibilium, seu utilitatem et nocumentum, sed naturali quodam instinctu; cum contra homo easdem percipiat et etiam quodammodo inferat per quamdam collationem seu ratiocinationem; qua de causa in homine *æstimativa naturalis* vocabatur a Scholasticis *cogitativa*, et etiam *ratio particularis* vel *intel-*

lectus passivus, cujus organum assignabatur in media cerebri parte. Ex parte autem memorativæ non solum habet homo memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione præteritorum, sed etiam *reminiscentiam*, quæ est quædam inquisitio præteritorum. Similiter et phantasia nobilior est in homine quam in brutis, ut in sequenti articulo explicabitur. — P. I, Qu. LXXVIII, Artic. IV.

V. Nota II. **Sensu interno corpus etiam nostrum animatum concomitanter et per accidens sentimus.** Probavimus per sensum internum sentiri sensationes sensuum externorum. Sensatio autem subjective spectata est affectio sensus, seu est ipse sensus ut affectus: nam *sensum affici est ipsum ejus sentire*, juxta verissimum S. Thomæ principium. Atqui sensus est ipsum organum seu ipsum corpus animatum, ut probatum est (22, III, et 23, VI). Igitur sensu interiori sentiendo nos sentire, sentimus *concomitanter* et *per accidens* etiam corpus nostrum animatum. — Dico autem *concomitanter* et *per accidens*, quia objectum *directum* et *per se* sensus interni sunt sensationes et objecta sensuum internorum. — Hanc eamdem veritatem illustrat S. Augustinus, II, *De libero arbitrio*, Cap. IV : « Utrum et seipsam hæc vita *(sensitiva)* sentiat, quæ se corporalia sentire (*sensu interiori*) sentit, non ita clarum est, nisi quod se quisque intus interrogans, invenit omnem rem viventem fugere mortem. Quæ cum sit vitæ contraria, necesse est ut vita etiam seipsam sentiat, quæ contrarium suum fugit. Quod si adhuc non liquet, omittatur, ut non nitamur ad id quod volumus, nisi certis manifestisque documentis. Manifesta enim sunt sensu corporis sentiri corporalia, eumdem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri. Sensu autem interiore et corporalia sensu corporis sentiri et ipsum corporis sensum. »

Hinc falluntur qui cum Reid tenent sensu interiori non percipi nisi affectionem sensus, subjectum vero sentiens haberi ope ratiocinii fundati in principio, admisso juxta Rosminium ab intellectu, juxta vero Reid per cæcum instinctum (L. 63, VIII): *omnis affectio subaudit subjectum affectum*. Hæc enim subjecti sentientis perceptio est manifeste in brutis, quæ carent tamen ratiocinatione et intelligentia. — A fortiori etiam rejicienda est sententia Condillachii, qui vult subjectum sentiens ex collectione sensationum resultare: non enim sensatio causat sed necessario subaudit subjectum sentiens.

VI. Nota III. **Sensus fundamentalis.** Recentiores, secuti hac in re Rosminium, ponunt in animante sensum aliquem interiorem, quem *fundamentalem* vocant, quatenus per ipsum, antecedenter ad explicationem tum sensuum externorum tum internorum quos recensuimus, existentiam nostri corporis, jugiter sentimus. Et Tongiorgi hujus sensus fundamentalis adsertor, *Psych.* Lib. III, Cap. II, Art. III, contendit illum *non differre quoad rem ab eo interiori sensu quem Aristoteles sensum communem appellat, quia est communis radix et principium exteriorum sensuum.* At pace egregii viri, hæc assertio vera non est. Admitto quod sensus interior seu communis sit radix et fundamentum non solum sensuum externorum, sed etiam ceterorum internorum, quibus objecta propria per sensus externos habita subministrat; sed nego admitti posse sensum communem antiquorum esse idem quoad substantiam cum sensu fundamentali recentiorum. Sensus enim interior ideo communis dicebatur ab antiquis, quia ad illum *referuntur sicut ad communem terminum omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre.* Hæc S. Thomas P. I, Qu. LXXVIII, Artic. IV, ad 2. Unde sequitur quod, juxta veteres, nulla est actio sensus *communis* antecedenter ad exercitium sensuum externorum, a quibus excitantur sensus interni sive mediate sive immediate; consequenter sensus *communis,* utique est etiam sensus ille, qui conscientia sensitiva (L. 52, II) non incongrue appellari potest, qua animal sentit se sentire et esse, sed cum sensu fundamentali recentiorum non convenit. — Directe autem contra hunc sensum fundamentalem animadverto quod, sicut cæcus natus neque lucis neque sensus visus ullam notitiam habet, ita, ex analogia, si homo omnibus sensibus careret externis, non videtur qua ratione per sensum communem sentiret corpus suum. — Ratio autem quam affert Tongiorgi non videtur convincens. « Ideo, inquit *ibid.*, rerum externarum impressiones sentimus, quia perpetuo sentimus organa in quibus impressiones excipiuntur. » Oppositum teneo, nempe, ideo nos sentire organa in quibus impressiones excipiuntur, quia sentimus impressiones rerum externarum. Organa enim non sunt objecta *per se,* sed *per accidens* sensus communis (L. 50, IV et seqq), quia sensus nonnisi accidentia ut objecta propria attingunt. Unde organa non sentimus nisi prout sunt affecta impressionibus sensibilium; quibus subtractis, sensata

non sunt, sicut, subtracto colore, oculus corporis coloratum videre non potest.

VII. Nota IV. **Opinio rosminiana.** Qui de sensu fundamentali sermo incidit, de opinione rosminiana quæ in ipso constituit unionem animæ cum corpore nonnulla hic breviter sunt addenda. Igitur philosophus iste agens in sua *Psychologia*, Lib. III, *de unione animæ cum corpore,* præmisso quod essentia animæ consistat in sensu (*sentimento primitivo e sostanziale*) quem homo exprimit per vocabulum Ego, docet Cap. I, *unionem animæ sensitivæ cum corpore fieri per sensum,* quo anima sentit corpus; ex qua prima propositione infert, Cap. II, quod, *Principium rationale*, seu anima humana, *corpori unitur mediante perceptione immanente sensus animalis,* in quo sita est unio animæ sensitivæ cum corpore. Et en processus argumentationis rosminianæ. — Ex rebus ab anima diversis corpus est sola realitas sensibilis et perceptibilis ab homine. Ergo anima et corpus uniuntur vi sensus seu perceptionis *(per via di sentimento).* Atqui in sensu est sensus (*sentimento*) realitatis. Igitur inter animam et corpus est realis conjunctio : quæ est *relatio sensibilitatis.* Quia vero in omni sensatione corporea habentur duo extrema, principium nempe *sentiens* quod est *anima*, et subjectum *sentitum* quod est corpus : ex utroque componitur unicum et indistinctum ens, quod est *sensus fundamentalis* (Op. et Lib. cit. Cap. I, n. 249 et seqq.). — Respectu vero *animæ* rationalis idem, proportionate, servatur processus. Anima rationalis unitur corpori, quatenus unitur sensui animali, et huic potest uniri quia *sentitum* non solum relationem habet *sensibilitatis*, sed etiam relationem superiorem et absolutam *entitatis*, quæ complectitur etiam relationem sensibilitatis, sicut plus complectitur minus. « Hæc *perceptio primitiva et fundamentalis* totius *sentiti* (principium et terminus) est thalamus, ut ita dicam, in quo *reale* (sensus animalis-rationalis) et essentia, quam intuemur in idea, constituunt unam rem ; et res ista est homo. » — (Op. Lib. cit., Cap. II, Artic. III, n. 264.)

VIII. Nota V. **Critica.** Hæc sententia rosminiana admitti non potest. Nam imprimis non explicat sed subaudit unionem inter animam et corpus. Qua enim ratione anima sensitiva posset sentire *corpus* et sentire ut *suum*, et anima rationalis percipere sensum animalem et ut suum percipere, nisi præsupponatur anima non solum unita, sed unita tali

nexu ut corpus efficiatur corpus ipsius animæ ? Si ergo anima et sentit et intelligit *unitatem* hominis, animæ scilicet et corporis, non ideo sentit quia sensus eam constituit, sed quia præsupponitur constituta. — Sed demus id quod Rosminius vult, nempe unionem haberi vi *sensus fundamentalis*, et in hac hypothesi, omnibus ambagibus semotis, consequitur quod anima est *unita corpori*, quia anima sentit vel percipit corpus. Sed *esse cognitum* vel *esse sentitum* non est in objecto cognito vel sentito nisi quid accidentale, imo quædam denominatio extrinseca nihil ponens in ipso ; non enim aliquid additur circulo ex eo quod a mathematico consideratur. Si igitur unio inter animam et corpus non consistit nisi in eo quod corpus sentitur ab anima ; unio inter animam et corpus vere non datur, sed est quædam denominatio extrinseca et accidentalis incapax constituendi hominem. — Sed perpendamus processum rosminianum.

Principium primum, ut vidimus, est quod essentia animæ constituta sit in sensu primitivo et *substantiali*, quem homo exprimit pronuntiando vocabulum *ego*. Atqui hoc principium, ut minus dicam, est obscurissimum. Nam essentia animæ ejusque substantialitas antecedit ipsum *sensum* et constituitur per aliquid sibi intrinsecum absolutum ; sensus autem est id *per quod* anima sentit, vel percipit, vel scit seipsam, non autem id *quod* animæ substantialitatem constituit : si enim hoc esset, relaberemur in sententiam ponentium personalitatem nostram constitui per conscientiam (O. 29, X et XI)

Principium alterum est quod ex rebus diversis ab anima corpus sit sola realitas quæ a nobis sentiatur ; sed cum ex hoc principio Rosminius inferat tanquam *immediatum et maximi momenti corollarium* quod ergo *anima et corpus conjunguntur mediante sensu (per via di sentimento)*, fateor me non videre logicum nexum hujus illationis cum principio. Quid enim ? Anima utique percipit et sentit corpus suum ; sed, ut diximus, hæc sensatio, hæc perceptio supponit necessario unionem. Quomodo ergo *sensus* potest constituere unionem quam subaudit ? Ni fallor, ex hoc modo ratiocinandi videretur inferri quod unitas ut *cognita* sit idem ac unitas *constitutiva* : quod dici nequit.

Decreto XIV Decemb. 1887, S. C. S. O. damnavit has Rosminii propositiones (n. XXIV) : « Forma substantialis corporis est potius effectus animæ, atque interior terminus

operationis ipsius : propterea forma substantialis corporis non est ipsa anima.

« Unio animæ et corporis proprie consistit in immanenti perceptione, qua subjectum intuens ideam affirmat sensibile, postquam in hac ejus essentiam intuitum fuerit. » (Cf. C. 6, II.)

ARTICULUS TERTIUS

(25)

De sensu phantasiæ.

I. **Phantasia et phantasmata.** Phantasia recte a S. Augustino, XII, *De Genesi ad litteram*, Cap. IX, describitur : *Vis animæ quædam mente inferior, ubi corporalium similitudines exprimuntur* (L. 51, I). Dicitur *mente inferior*, hoc est *vis sensitiva*, non intellectiva, quia brutis etiam inest (3, II).

II. **Phantasia in homine.** Phantasia, ut ex dictis liquet, est sensus internus reproductivus objectorum sensationum externarum in eorum absentia : unde, sicut et ceteri alii sensus interni perfectior est in homine quam in brutis (24, IV). Et revera, phantasia seu imaginatio in nobis maxima facilitate et perfectius potest *vel partiri, vel multiplicare, vel contrahere, vel distendere, vel ordinare, vel perturbare, vel quolibet modo figurare* propria phantasmata, ut cum S. Augustino alibi diximus (L. 51, I) ; ac proinde quædam nova objecta efformat, quæ ut talia non existunt in rerum natura, ut *sphinx*.

III. Nota I. **Genesis phantasmatum.** Quæ hucusque dixi, satis obvia cuique sunt, neque ampliori explicatione indigent. Modo aliqua sunt addenda de *genesi* et *reproductione* phantasmatum, et consequenter de *somniis*. Et primo de *genesi*. Videtur autem phantasiam non excitari, neque phantasmata produci, ubi nulla seu *attentio* seu *conscientia* habetur externarum sensationum ; quam conscientiam seu attentionem potentius a vividioribus sensationibus quibus afficimur excitari, nemo, ut puto, negare potest. Etenim phantasia immediate accipit sua objecta, conservanda et reproducenda, a sensu communi, quem diximus esse ipsam sensibilem conscientiam ; consequenter quanto potentius sensus afficitur communis, tanto vividiora exhibet objecta imaginationi, eam-

que vehementius excitat. Unde videmus quod illi qui fortius sentiunt, et fortius etiam imaginantur.

IV. Nota II. **Reproductio phantasmatum.** Sed hæc primitivam genesim explicant phantasmatum ex externis actualibus sensationibus; at quo pacto iterum, absentibus illis sensationibus, ut experientia testatur, eadem recurrunt tum in vigilia tum in somno? Mihi videtur hujusmodi reproductionem, ut a causa ordinaria, oriri a *relatione* seu, ut dicitur, *associatione* sensationis actualis cum sensatione præterita quæ phantasmata similia phantasmatibus actualis sensationis excitavit. Rem exemplo illustremus. Transiens per viam video hominem qui mihi exhibet aliqualem similitudinem carissimi patris mei Francisci: statim phantasia hominem illum relinquit, et lineamenta Parentis mei reproducit, et simul signa infinita amoris quibus me semper ab infantia usque ad virilitatem fuit prosecutus, et eum alloquor ut præsentem, et prope innumeras vitæ circumstantias revoco, usque ad ultimam infirmitatem quam ille patientissime sustinuit, filios benedicens et commendans Jesu atque Virgini Mariæ, quorum nomina dulcissima repetens, spiritum suum, inter lacrymas parentum et amicorum, placidissime tradidit Deo, die 19 Februarii 1873, ætatis suæ anno septuagesimo tertio vix incepto. Porro iste recursus et concursus spontaneus phantasmatum nullimode explicari posse videtur, si illa inter se et cum phantasmate illius primi hominis nulla consociatione tenerentur; sive hæc consociatio fundetur in similitudine, sive in causalitate, sive in circumstantiarum concursu temporis, loci, aliisque id genus bene multis. — Neque dicas aliquando phantasmata excitari a libera voluntate nostra; nam, quamvis id verum quoque sit, non propterea infirmatur veritas a nobis asserta: siquidem sermo noster fuit de phantasia in se considerata, ut est facultas animalis, non autem de ipsa ut in homine est. Addo etiam in nobis voluntatem ordinarie occasionem sumere a sensatione actuali ad alia connexa utcumque phantasmata suscitanda, ut videre præcipue est in sermonibus, quos inter se homines tenent. — Major difficultas est in explicandis somniis, de quibus ex professo dicendum est in sequenti numero.

V. Nota III. **De somniis.** Somnus, juxta Platonem, est *remissio et tanquam laxatio spiritus sensilis*; juxta vero Aristotelem, qui *De somno et vigilia* librum scripsit commentariis S. Thomæ illustratum, *somnus* est *immobilitas seu nodus ac*

vinculum sensus. Somnus provenit in nobis ex defatigatione vitæ sensitivæ, neque est in intelligentia quæ nunquam somno corripitur. *Vigilia* vero juxta ipsum Aristotelem est *sensus solutio*. Porro inter somnum et vigiliam datur quidam status medius, qui *semivigilia* dicitur, in quo nec totalis ligatio sensus habetur, nec totalis sensus solutio. In hac semivigilia, quæ ex accessu majori ad somnum vel vigiliam latitudinem admittit, somnia accidunt, seu reproductiones phantasmatum in imaginatione, quæ ideo *somnia* dicuntur quia in somno reproducuntur. Status iste non excludit exercitium intellectus, quia ipse non dormit, et operatur quoties operatur phantasia, imo nec exercitium voluntatis, omnino impeditur; tamen completus usus intellectus non semper adest, et nunquam habetur exercitium *liberæ* voluntatis, seu non habetur voluntas sui juris, voluntas domina suæ actionis, id est electiva sub rationis directione, voluntas denique deliberata, sed solummodo est voluntas ut inclinatio quædam naturalis vel quasi naturalis. Qua de causa actiones in illo statu factæ humanæ non sunt, morales non sunt, imputabiles non sunt, carent denique vitio vel virtute, præcise quia, ut tales, non sunt libere voluntariæ; nisi forte aut antecedenter aut consequenter voluntas in eas consentiat. Qua de causa dixi, *actiones ut tales*. — Sunt qui contrarium tenent præsertim de semivigilia plena; sed horum sententiæ non videtur esse subscribendum, quia proprie loquendo non sunt *per se* actiones illæ in potestate seu dominio voluntatis. « Defectus autem iste, inquit S. Augustinus, *De vera Religione*, Cap. XIV, qui peccatum vocatur, si tanquam febris invitum occuparet, recte injusta pœna videretur, quæ peccantem consequitur, et quæ damnatio nuncupatur. Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium: et hoc quidem manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. Quare aut negandum est peccatum committi, aut fatendum est voluntate committi. » In semivigilia autem voluntarium esse non potest, quia voluntas sui juris non est; ergo negandum est in semivigilia peccatum per se posse committi. Sed de his, quasi per transennam dictis, satis: hoc enim moralistarum negotium est. Nunc ad causam somniorum. — Phantasiæ munus, ut sæpe dictum est, consistit in retinendo et reproducendo sensationes aliorum sensuum, præsertim externorum: quæ sensationes nun-

quam accidunt sine aliqua impressione et mutatione organica. Si autem aliquis dormitum pergit, postquam vividam alicujus rei impressionem in vigilia accepit, non difficile est quod in somnio impressiones vigiliæ reproducantur in imaginatione, quia adhuc existit ex parte organismi impressio, et eadem ratio viget quando phantasia assueta est in vigilia quibusdam objectis sensibilibus, ut venatores venationi, piscatores retibus, milites rebus bellicis. In hisce casibus phantasia sibi in somno relicta non est mirum si ex habitudine retrahat ea quæ potissimum illam occupant in vigilia. Sed accidit etiam ut sive ex corporis externa positione, sive ex cibo, sive ex aliis consimilibus casibus excitetur sensatio aliqua similis sensationi excitatæ in vigilia ab aliquo objecto: quo in casu phantasia illud ipsum objectum sive perfecte sive imperfecte reproducit, atque unum semel reproductum causa est ut innumera alia reproducantur eadem ratione assignata in numero præcedenti. Hinc fit ut quidam super sinistrum latus dormientes in corde dolores patiantur, et terrima somnia habeant. — S. Thomas, P. I, Qu. CXI, Artic. III.

Et hæc de phantasia pro nostro munere sufficiant. Si quis autem portentosa imaginationis phænomena persequi desiderat in somnambulismo et somniloquio, adeat opusculum Cl. Muratori, *Della forza della fantasia umana*, et librum Dominici Pino, Ord. Prædic., *Discorso sopra un sonnambulo maraviglioso*, in quo Auctor, qui fuit testis oculatus, vix credibilia narrat de quodam nostro religioso somnambulo et somniloquo.

ARTICULUS QUARTUS

(26)

De natura sensationis, deque speciebus sensibilibus.

I. Ratio articuli. Sensus sunt facultates, quarum naturam ex actionibus potissimum cognoscimus. Post dicta ergo de sensibus, hic assumimus declarandam ipsam sensationem, in sua genesi et in sua natura, ut simul declaremus quid Scholastici significabant per species *sensibiles intentionales.*

II. Sensatio passive accepta. Frequenter S. Thomas ait, *sensum esse quamdam* potentiam *passivam, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili*, et ex hac impressione *sensibilis* in sensum sensationem produci (P. I, Qu. LXXVIII, Artic. III). Quæ S. Doctoris sententia omnino retinenda est, utpote experientiæ conformis. — Etenim sensus nostri excitantur ex præsentia rei sensibilis; res autem sensibilis non aliter sensationem sui in nobis producit quam utcumque agendo in sensus, ut præcipue videre est in sensibus *auditus*, *olfactus*, *gustus* et *tactus*. Si igitur sensibilia afficiunt sensus, necesse est ut sensus dicamus affectos ab actione sensibilium. Hæc passiva sensuum affectio dicitur sensatio passive sumpta, ut supra jam innuimus (22, III).

III. Sensatio active sumpta. Verum impressio sensibilis est in sensum, hoc est, in subjectum vitale; vita autem secum fert activitatem. Igitur affectio illa ut est in subjecto vitali sentiente consociatur activitati: quod exprimitur cum dicitur, *sentio me sentire*, vel, *video florem*. Actio producta a vitalitate sensus per affectionem passivam habitam ex actione sensibilium, dicitur sensatio active accepta. — Utramque nostram conclusionem declarat S. Thomas, assignando criterium quo facultates vitales distinguuntur in *passivas* et *activas*: « Sensus non est virtus activa sed passiva. Non enim dicitur virtus activa, quæ habet aliquem habitum, qui est operatio: sic enim omnis potentia animæ activa esset; sed dicitur potentia aliqua activa quæ comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile, sicut patiens ad agens, eo quod *sensibile transmutat sensum.* » (Qq. dispp. *De veritate*, Qu. XXVI, *De passionibus*, Artic. III, ad 4.) In hac transmutatione consistit sensatio passive accepta; actio autem vitalis proveniens ex sensu, hoc est ex subjecto vitali affecto, est sensatio active sumpta.

Sentire, dicit alibi, quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat passionem...; sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem, nominat operationem. » (I. Dist. XL. Qu. I. Art. I. ad 1, *circa finem.*)

IV. Corollaria. Ex his de facili colliguntur sequentia corollaria,

Corollarium primum. Sensibilitas non potest reponi in temperie corporis, sicut nec actus sentiendi seu *sensatio* in motu fibrillarum aut in mechanica *reactione* cerebri est collocanda. — Est contra Destutt-Tracy, ut jam vidimus (3, III). — Etenim hæc materialismi assertio repugnat apertissime sensationi non solum active sed etiam passive acceptæ. — *Sensationi active acceptæ:* hæc enim est actio a principio

intrinsecco procedens ipsique immanens : quæ duo per motum fibrillarum aut mechanicam reactionem cerebri velle explicare, est omnino vitæ notionem pervertere (*ibid.*) — *Sensationi passive sumptæ*, quia hæc est affectio non cujusque subjecti, sed subjecti *sentientis*, cujus natura neque in temperie corporis neque in materia ipsa consistere potest, ut probavimus (*ibid.*).

Corollarium alterum. Sensatio est vera et proprie dicta cognitio. Est contra rosminianos qui volunt sensationem esse quidem *perceptionem*, non vero *cognitionem*. — Etenim cognitio in communi sumpta est *actio, qua vivens seipsum et ea quæ in se sunt, aliquo modo percipit.* Neque enim, ut notat Goudin, *Physic.*, P. IV, *Disp.* unica, Qu. III. Artic. I, eo nomine aliud omnes designatum volunt, quam eam vitalem functionem, qua et nos et ea quæ in nobis sunt percipimus, apprehendimus, discernimus, aut quovis alio nomine dicas, id quod omni nomine compertius in sese quisque nostrum experitur. Porro sensatio et est perceptio subjecti sentientis, cum sentit se sentire, et est perceptio objectorum extra nos existentium, ut in Logica demonstravimus. — Rosminiani vero falluntur cum dicunt cognitionem non esse nisi in *judicio*, quod est actus non sensus, sed intellectus : hæc enim inusitata acceptio vocabuli *cognitionis* infert confusionem maximam in scientiis, et nullam secum fert utilitatem.

V. De mutatione ad sensationem requisita. Ostensum est sensationem haberi ex immutatione sensibilis subjecti a sensibili objecto. « Est autem, prosequitur S. Thomas, P. I. Qu. LXXVIII. Artic. III. duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum *esse spirituale*, ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu. In quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis, vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. — Ex parte autem objecti invenitur transmutatio naturalis secundum locum qui-

dem in *sono*, qui est objectum auditus : nam sonus ex percussione causatur et aëris commotione. Secundum alterationem vero in *odore*, qui est objectum *olfactus :* oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus ad hoc quod spiret odorem. — Ex parte autem organi est immutatio naturalis in *tactu* et *gustu*. Nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporis. Organum vero *olfactus* aut *auditus* nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo nisi *per accidens*. *Visus* autem, quia est absque immutatione naturali organi et objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus et communior. Et post hunc *auditus* et deinde *olfactus*, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. » Hæc a S. Thoma descripta experientiæ consentanea sunt ; sed ea quoque ad clare determinandam naturam *specierum sensibilium*, seu *specierum intentionalium*, viam nobis aperiunt.

VI. Species sensibiles intentionales. Nomine *speciei intentionalis sensibilis* intelligebatur a Scholasticis, *esse illud objectivum, quod sensibilia externa* (transmutando spiritualiter sive etiam materialiter, ut dictum est, sensus) *in sensibus causant, et quod determinat ipsos sensus ad percipienda sensibilia objecta.* — Explicatur definitio. Objecta sensibilia agendo in *sensus*, eos afficiunt, modificant, et ad hanc actionem sensibilium sensus passive se habet. — Atqui per hanc actionem *sensibilium* in *sensum*, sensus non solum afficitur in seipso affectione subjectiva, sed etiam sentit seu melius percipit aliud ut a se distinctum ; sicut oculus afficitur a *flore* et *florem* videt. Et si quæratur cur videat, incunctanter respondetur, quia flos actualiter afficit visum. Igitur affectio sensus est simul subjectiva et objectiva, nempe flos afficit *visum* et visum determinat ad percipiendum se. — Porro sensus est facultas vitalis et immanens, quæ non potest affici nisi a re existente in *ipsa ;* flos autem vel quodcumque aliud visibile non est per suam realitatem in visu. Ergo est in visu per aliquid sui, propterea quod *ad se* determinat visum : et hoc aliquid sui est id quod sensum afficit affectione objectiva, qua visus potis est percipere florem vel aliud sensibile. Et quia illud quod aliud refert in ordine cognitionis dicitur *species* vel *forma*, hinc derivatum est nomen *speciei sensibilis intentionalis*, quia non est objectum ut est in se, sed objectum ut est in se subjecto cognoscente refert. « Necesse est, inquit S. Thomas cum Aristotele, aut res ipsas

aut formas in anima esse. Non autem in anima est ipsa res, sicut illi (*Empedocles, Democritus, et alii materialistæ*) posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. » (Lect. III, in III *De anima*.) « Non possumus quidem dicere, inquit Augustinus, quod sensum gignat res visibilis : gignit tamen *formam* velut *similitudinem suam*, quæ fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus. Sed *formam corporis quod videmus* et *formam quæ ab illa in sensu videntis fit*, per eumdem sensum non discernimus, quoniam tanta conjunctio est ut non pateat discernendi locus. Sed ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis. »

VII. Corollaria. — *Corollarium primum*. Ergo species sensibilis non est id *quod* sentitur, sed id *quo* sensus sentit objecta extra se posita. Nam species sensibilis, ut ex dictis patet, est principium determinativum quo sensus hoc modo determinatus, seu ut est quoddam compositum ex *seipso et determinatione speciei*, sentit. Impossibile autem est quod actio ut procedens a principio habeat directe pro termino principium ipsum : secus enim *principium* et *terminus* sub eodem aspectu essent idem. Ergo actio procedens a sensu et a specie non potest habere pro termino speciem ipsam. Erit igitur terminus actionis seu sensationis objectum extrinsecum a quo species sensibilis in sensu causatur.

Corollarium alterum. Objecta sensationis sunt materialia, individua et contingentia. Etenim sensatio active accepta non aliud exprimit quam objectum quod in sensibus immediate causat sensationem passive sumptam. Atqui objecta ista in sensu immediate agentia non sunt nisi objecta materialia, individua et contingentia. Ergo hujusmodi sunt solummodo objecta sensationis. — Neque fiat recursus ad sensus interiores : nam imprimis sensus isti retinent et reproducunt ea quæ per sensus externos accipiuntur. Deinde omnes sensus sunt facultates subjecti-organici-vitalis ; et ideo nonnisi actiones sensibiles elicere possunt et nonnisi ad individua sensibilia et composita possunt terminare.

Corollarium tertium. Species sensibiles non sunt entitatulæ *corporeæ* derasæ a superficie externa corporum et sensibus impressæ, ut Democritus sensit, neque sunt proprie *spirituales*, sed sunt species *materiales*, quia sunt affectiones objectivæ *sensus* seu subjecti materialis (O. 27, VI, et supra, 22, III), et ad sensibilia seu materialia terminantur.

LIBER QUARTUS

DE INTELLECTU

Prologus. Expensis facultatibus sensitivis, de nobiliori facultate, qua a brutis discernimur, nempe de intellectu est dicendum. Quatuor autem distincte et ordinate circa intellectum sunt expendenda : 1° de ipso *intellectu considerato in se*, nempe ut facultas est; 2° de *ideis*, hoc est de principiis constituentibus intellectum in actu primo proximo (O, 44, X) intellectionis ; 3° de ipsa *actione intellectiva* ; 4° denique, de *termino intellectionis*, seu *de intelligibili*. At de actionibus intellectivis satis sint quæ in Logica explanavi ; ideoque nonnisi tria alia capita hic expendam.

CAPUT PRIMUM

DE FACULTATE INTELLECTIVA IN SE SPECTATA

Prologus. Circa facultatem intellectivam dicendum est : 1° *de intellectus natura* ; 2° *de intellectu possibili et agente* ; 3° *de variis officiis*, unde ipse intellectus possibilis diversas denominationes sortitur.

ARTICULUS PRIMUS

(27)

De natura intellectus humani.

I. Intellectus notio. Communiter intellectus nomine designatur facultas illa superior, qua distinguimur a brutis. Etymon *intellectus* S. Thomas, *Qq. Dispp.* De veritate, Qu. XV, Artic. I, deducit ab *intus legere ;* quia videlicet cum sensus omnes externum corticem rerum solummodo attingant, intellectus intimam ipsarum rerum naturam seu veritatem penetrat, eamque sibi definiendo exprimit. — Opus non est ut hic iterum immoremur in demonstrando essentiali discri-

mine inter facultatem intellectivam et facultatem sensitivam, quia late illud demonstravimus in præcedentibus articulis (8, IV et seqq., 22, V et VII).

II. Quæstio. Hic autem movetur quæstio maximi momenti ad scientiam humanam determinandam, nostra præsertim ætate in qua pantheismus idealisticus tam late grassatur, et quæ tamen aut prætermittitur, aut non satis quoad suam gravitatem a recentioribus scriptoribus consideratur. Nempe, cum facultas quælibet in activam vel passivam distinguatur, quæritur utrum intellectus humanus sit facultas activa vel passiva. Antequam autem ad solutionem quæstionis veniamus, nonnullæ notiones sunt præmittendæ.

III. Prænotamen primum. — Diversa genera patibilitatis. *Pati* tripliciter dicitur. — *Uno* modo *propriissime*, et est quando a subjecto removetur aliquid quod ejus naturæ convenit et in quod fertur naturalis ejus inclinatio; sicut cum homo ægrotat vel tristatur. — *Secundo* modo *minus proprie*, et est quando a subjecto removetur aliquid, sive illud conveniat ejus naturæ sive sit contrarium; quo sensu pati dicitur non solum qui ægrotat, sicut in primo casu, sed etiam qui sanatur; non solum qui tristatur, sed etiam qui lætatur, vel quocumque alio modo alteratur vel movetur. — *Tertio* modo *latissime*, et est quando aliquid in potentia existens, recipit illud ad quod erat in potentia, absque eo quod aliquid amittat; sicut cum aliquis intelligens in potentia fit intelligens *in actu* — P. I, Qu. LXXIX, Artic. II.

IV. Prænotamen alterum. — Ratio activitatis et passivitatis in facultatibus animæ. Cum agitur de facultatibus animæ non distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem; quia, ut dictum est (26, III), cum cujuslibet potentiæ animæ tam activæ quam passivæ sit operatio aliqua (nam quælibet potentia animæ est potentia vitalis, et ideo agens), quælibet potentia animæ esset activa. Unde activitas vel passivitas potentiarum animæ aliunde sumitur, nempe ex earum comparatione ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum vel factum a potentia ipsa, hæc erit *activa;* si autem contra se habeat ut agens et movens potentiam, potentia erit *passiva*. — Ex quibus Angelicus recte infert quod « omnes potentiæ vegetalis animæ sunt activæ, quia alimentum transmutatur per potentiam animæ tam in nutriendo quam in generando; sed potentiæ sensitivæ omnes sunt passivæ, quia per sensi-

bilia objecta moventur et fiunt in actu ». — Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. XVI, *De synderesi*, Artic. I, ad 13.

V. Intellectus humanus est potentia essentialiter passiva. Nota caute quod potentia dupliciter dici potest activa : uno modo, quia efficit suum objectum; altero modo quia licet objectum suum non efficiat, in illud tamen agit, aliquo modo ipsum transmutando et appropriando suæ naturæ, ut accidit in potentiis vegetativis quæ objecta materialia concoquunt et in substantiam corporis organici transmutant. Loquimur de activitate in primo sensu accepta (de secunda enim erit sermo in sequenti articulo), et illam denegamus nostro intellectui, asserendo ab ipso essentialiter supponi non fieri objectum intelligibile, atque ideo illum esse essentialiter passivum. — Probatur.

Intellectus noster, ut conscientia ipsa testatur, habet operationem respectu totius entis in universali, quatenus nempe quidquid habet vel potest habere rationem entis potest absolute loquendo, intelligi a nostro intellectu. Sed ea quæ possunt habere rationem entis sunt infinita (C. 9, VIII). Ergo, absolute loquendo, intellectus noster potest intelligere infinita. Fingamus modo quod illud ens in universali in suo esse intelligibili non efficiat intellectionem sui in intellectu nostro in ipsum agendo, sed potius quod ipsum ab ipso intellectu efficiatur, seu, aliis verbis, non ideo intelligatur quia existit, sed contra ideo existat quia a nobis intelligitur, ita ut intellectus noster sit principium efficiens et forma *entis* ejusque intelligibilitatis; et in hoc casu intellectus noster esset principium efficiens et forma infinitorum, eorumque intelligibilitatis. Et cum sermo sit de principio intellectivo et de efficientia et de forma in ordine intelligibili, quatenus nempe, in assumpta hypothesi, res ideo sunt et sunt intelligibiles quia efficiuntur per intellectionem ab intellectu nostro; iste infinita intelligeret. — Et non ea intelligeret successive, sed *simul*, imo vere comprehenderet perfectissima et infinita comprehensione, eo præcise modo quo id de Deo asserimus. Nam hac in hypothesi infinita intelligibilia essent in ipso intellectu nostro et ab ipso intellectu nostro; et ideo intellectus noster esset infinita illa intelligibilia, seu intelligere et intellecta essent unum et idem : in quo ratio simultaneæ et perfectissimæ comprehensionis consistit. — Quæ consequentia quam sit absurda et conscientiæ et experientiæ opposita, nemo per se non videt. Ergo relinquitur quod intellectus noster

se habeat ad *ens*, seu ad intelligibilia non ut agens et efficiens, sed ut recipiens et transmutatum ab eis. Consequenter intellectus noster, juxta secundum prænotamen, est potentia essentialiter passiva, sumpta passione in sensu latissimo et explicato in primo prænotamine (L, 56, IV).

VI. Pantheismus egoisticus Fichtii. Principia explicata in numero præcedenti a fundamentis convellunt doctrinam pantheisticam, quam ex principiis Kantii intulerunt Fichte, Schelling et Hegel. De systemate Kantii dicam ordinatius suo loco, de Hegelio jam dictum est explicite in Ontologia, Artic. 5, III et IV, et implicite contra ipsum faciunt quæ mox dicturus sum. Nunc ergo systemata tum Fichtii, tum Schellingii singillatim exponam, quæ per principia posita radicitus extirpantur.

Concluserat Kant actum transcendentalem et syntheticum conscientiæ, *Ego cogito*, esse conditionem essentialem et veluti *substratum* totius nostræ cognitionis, quia per ipsum habetur *unitas* in qua veluti in proprio centro conveniunt conscientia ejus que objecta, acperceptiones tum internæ tum externæ, categoriæ et objecta externæ experientiæ. Hanc Kantii conclusionem assumit Fichte ut principium, et hoc modo ratiocinatur. Tò *ego* est subjectum unitatis rerum omnium ; ita ut, ipso admisso, simul admittantur ceteræ omnes res ; ipso seposito, cetera omnia, τὸ *ego* et *non-ego*, anima et corpus, natura et spiritus simul dispereant. Sed si omnia ponuntur cum τῷ *ego*, omnia sunt in τῷ *ego*, nihilque est extra ipsum quod non in se ipso possit inveniri. Nam quæ in ipso non essent, si essent τὸ *ego* non cognosceret omnino, et consequenter relative saltem ad ipsum non existerent, neque scientiæ nostræ objecta esse possent. Atqui si τὸ *ego* est conditio *sine qua non* omnium rerum, ergo principium et fundamentum universæ philosophiæ est existentia seu positio τοῦ *ego*, seu, ut Fichte loquitur, primum principium est : Tò *ego ponit seipsum* et *se ponit uti est*, et *est ut se ponit* : A = A, *Ego sum Ego*. Veritas hujus principii est indemonstrabilis quia est axioma, cujus veritas ex se patet. Addit autem Fichte quod τὸ *ego* se ponit vi suæ activitatis infinitæ, et positio ista primitiva et fundamentalis complectitur totum τὸ *ego*, nempe *ego* et omnia quæ in ipso et ab ipso sunt, *cogitationem* et *esse*, formam et materiam cognitionis.

Attamen τὸ *ego*, ponendo seipsum (*thesim*), simul ponit antithesim sui, nempe *non-ego*, seu A-A, *Ego non est Non-ego* quæ antithesis est ejus limitatio ; et necessario ponitur, ut τὸ *ego* non maneat in indeterminatione, sed ad seipsum redeat per conscientiam sui, quæ haberi nequiret nisi τὸ *ego* inveniret illam limitationem ; quæ eo ipso quod natura sua obstaculum ponit evolutioni indefinitæ τοῦ ego, ipsum ad sui conscientiam provocat, sine qua conscientia nec *ego* seipsum poneret, imo nec existeret, quia juxta Fichtium, τὸ *ego se ponit quatenus existit, et existit quatenus se ponit*. Unde *non-ego*, A-A, est conditio necessaria et absoluta existentiæ et activitatis τοῦ *ego*.

Comparando vero τὸ *ego* cum τῷ *non-ego*, ut sciamus relationes mutuas quæ inter ipsa existunt, Fichte vult quod τὸ *ego* sit absoluta et completa realitas ; *non-ego* autem non est nisi quatenus est positum a τῷ *ego*, neque est extra τὸ *ego*. Quocirca *non-ego* est modus essendi τοῦ *ego* ; est ipsum τὸ *ego* duplicatum, retinens nempe unitatem et sese sibi manifestans sub duplici illo adspectu. Sed si τὸ *ego* et τὸ *non-ego* fluunt ab uno eodemque principio, necesse est ut in unitate (*synthesi*) quadam conveniant, quæ juxta Fichtium est notio *limitationis* et divisibilitatis ejusdem limitationis. Nempe τὸ *ego* et τὸ *non-ego* opponuntur quidem, sed reciproce limitantur, et ea de causa limitatio est unitas quædam utrique communis. Sed si ad invicem limitantur, sequitur quod sint divisibilia ; secus neque ad invicem limitarentur neque distinguerentur. Unde notio *limitationis* includit simul differentiam et unitatem τοῦ *ego*.

Hæc sunt principia fundamentalia, quæ Fichte tradit in sua *Doctrina scientiæ*, et quæ compendiose exponit A. Vera, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Chap. II. §.4.

VII. Critica. Si quis recte animadvertit, in exposita doctrina Fichtii latet implicite sed aperte hoc principium : Omnia quæ sunt aut esse possunt in rerum natura continentur necessario in subjecto cogitante, seu intellectu intelligente ; qui proinde non se habet ad intelligibile in tota sua latitudine ut patiens, sed ut forma omnium in ordine intelligibili, ut principium efficiens in ordine reali entium quæ ab ipso sunt diversa. Et hoc principium est verissimum et concedendum est. Non enim concipi possunt objecta quæcumque realia, ut distincta ab intellectu, nisi antea ponantur existentia in ordine intelligibili seu ut *ideæ* ; nihil autem potest existere in ordine intelligibili nisi in intellectu. — In quo ergo fallitur Fichte ? In designatione subjecti cogitantis,

seu intellectus præcontinentis et efficientis intelligibilia; nam ponit illum intellectum esse τὸ *ego* humanum, cum quo simul identificat *non-ego*, atque proinde pantheismum psycho-egoisticum concludit. In hoc errat vehementer.

Probavimus enim n. V, principium seu intellectum formantem intelligibilia esse necessario et essentialiter non quidem indefinitum et indeterminatum, sed proprie infinitum (O. 23, II et seqq.), actuali et infinita comprehensione perfectionis præditum, ut intellectualiter, hoc est cognoscitive, efficiat infinita intelligibilia : quæ ideo talia sunt et fiunt ab intellectu et in intellectu. Porro τὸ *ego*, testante conscientia et fatente Fichtio, limites experitur, quos ipse gratis fingit positos ab ipso τῷ ego, et quos τὸ *ego* transilire conatur, sine spe tamen transiliendi, ut Fichte docet. Non ergo sine manifesta contradictione τὸ *ego* potest esse fons ordinis intelligibilis; sed ad intelligibilia se habet non active sed passive, modo supra explicato; et principium efficiens active intelligibilia est extra τὸ *ego*, nempe est ipse Deus, summe, essentialiter et infinite intelligens, ut nos ponimus.

Equidem scio hoc *conandi* officium, hanc *impotentiam* perveniendi ad *ideale* et *absolutum*, a Fichtio dici signa *infinitatis* in τῷ *ego;* sed id est pervertere notiones infinitatis et impotentiæ, etenim impotentia est limitatio; limitatio autem τοῦ *ego* in ordine intellectivo et infinitas τοῦ *ego* in eodem ordine, mutuo sese excludunt, et in eodem subjecto sub eodem respectu esse nullatenus possunt. Sed Fichtius confundit *infinitum* cum *indefinito* (O. 23, IV); et inde error.

A. Vera in Opere citato, *Introduction*, etc., loc. cit., plura urget contra Fichtium, quin tamen animadvertat, Hegelium cujus ipse amplectitur et extollit doctrinam, nec latum quidem unguem quoad substantiam doctrinæ a Fichtio discedere. Adductum argumentum, quod ex principis S. Thomæ explicatis n. V desumpsi, radicitus systema Fichtii extirpat et rem, meo quidem judicio, plane conficit, quia est argumentum procedens ex principio verissimo in se, et a Fichtio ipse admisso, ut jam notavi.

VIII. Schelling. Sicut autem Fichte omnem attentionem convertit ad τὸ *ego,* in quo omnia posuit, ita Schelling sese convertit ad *Absolutum* quod τῷ *ego* fichtiano substituit. En ejus processus. — Omnia in *ratione* sunt, et nihil est extra ipsam. Ergo mundus est opus *rationis*, et ratio non est quid ideale extra mundum existens, sed mundus est in ratione et ratio est in mundo ; et quia est in mundo, est sua unitate unitas ipsius mundi, et in omnibus existentiis reperitur, in natura nempe et spiritu, seu in ordine reali et in ordine ideali. Ab uno autem ad alium ordinem æque procedi potest, nempe ab *idea* seu *spiritu* ad *reale* seu *naturam*, et a natura seu reali ad ideam seu spiritum : primus processus constituit *Idealismum*, in quo *reale* ad imaginem formatur *ideæ;* alter processus quo *idea* formatur ad imaginem *realis* constituit *Philosophiam naturæ*. Atqui transitus ab uno ad alium ordinem signum est, quod unus et alter sunt duo meri aspectus existentiæ unius principii communis in quo conveniunt. Hoc principium est *Absolutum*, cujus cognitio constituit *Philosophiam Absoluti*. Qua de causa *Absolutum* non est neque objectum neque subjectum, neque idea neque realitas, seu neque *natura* neque *spiritus;* et tamen est utrumque simul, et utrique supereminens, quia, ut diximus, utrumque est aspectus *Absoluti,* quod utriusque est principium commune et unitas. Unde *Absolutum*, cum unitas sit, tollit differentiam idealis et realis, seu est *indifferentia* vel *identitas* differentium. Hoc igitur *Absolutum*, quia tale est, non attingitur a conscientia, neque per ratiocinationem, sed attingitur per actum transcendentalem cogitationis, quem Schelling vocat *intuitionem intellectualem.* In hoc actu mens identificatur cum æterna essentia rerum seu cum ipso *Absoluto*, atque proinde et cognoscit non solum, sed libere creat suum objectum : nempe, *intuitio intellectualis* est simul *cognitio* et *productio*. — Cf. Vera Op. et loc. cit.

IX. Critica. Videre ex se lector potest Schellingii principium esse illud ipsum quod in doctrina Fichtii latere diximus, nempe : Necesse est ut *ideale* et *reale* ad unum principium revocentur, quod utrumque explicet et utriusque sit ultima ratio. Hoc principium repeto esse verissimum, imo fundamentum, quo tota nititur, quo tota niti debet philosophia : quia necesse omnino est ut reale (natura finita) præcedatur ab ideali; ideale autem non potest ultimatim esse nisi in intellectu improducto, per se existente et æterno, qui solus sit realitas præcedens meram idealitatem, atque ideo non solum cognoscat sed efficiat intelligibile ipsum seu ideale. Difficultas est in recta explicatione et applicatione hujus principii. Fichte determinat illud principium esse τὸ *ego;* Schelling dicit illud esse *Absolutum;* nos dicimus esse Deum. — Atqui Schelling errat tum in designa-

tione sui Absoluti, tum in modo explicandi evolutionem ipsius Absoluti. Cum enim dicit per *intuitionem intellectualem* mentem attingere *Absolutum*, identificari cum illo, atque nedum cognoscere sed efficere intelligibile, manifeste Schelling *Absolutum* voce quidem, re tamen non distinguit a τῷ *ego* Fichtii; proinde ratio nostra vere est fons et forma totius entis in universali, vere forma idealis omnium intelligibilium, vere *activa* et nullo modo passiva respectu eorumdem, vere denique et realiter infinita; atque proinde stat contra Schelling argumentum adductum contra Fichte. — Deinde Schelling ait Absolutum separari a sua unitate et a seipso ut mundum generet et infinitam varietatem existentiarum, et simul ordinem realitatis et spiritus; tamen ideale et reale sunt quid ab eo distinctum non realiter, sed solummodo ut duo prædicata seu duo aspectus ejusdem *Absoluti*. Quæ omnia sunt pantheismus, ut quisque videt, et simul manifestas contradictiones enuntiant. *Absolutum* enim Schellingianum est quid potentiale, cujus gradus explicationis sunt ideale et reale, subjectum et objectum, qui gradus potentialitatis evolvuntur et explicantur successive. Atqui principium unde fluunt tanquam a propria causa *ideale* et *reale* finitum, est omnino perfectissimum, infinitum, actus purissimus, excludens essentialiter a se omnem potentialitatem. Unde nullo pacto potest esse finitum, nulla ratione potest identificari cum *natura* a se producta et quæ extra se diversa existit. Sed hæc satis de hoc systemate, cui merito exprobratur communiter defectus methodi, confusio et contradictio idearum, ut videre est in Vera, Op. et loc. cit.

ARTICULUS SECUNDUS

(28)

De intellectu possibili et agente.

I. Quæstio. Fundamenta quæ jecimus in articulo præcedenti, probando passivitatem intellectus humani respectu *intelligibilis*, talia sunt, ut cum ipsis scientia humana existat, sine ipsis sit merum figmentum, aut delirium. At eadem principia sunt excolenda, et enucleatius evolvenda. Unde de intellectu, prout a Scholasticis appellabatur *possibilis* et *agens*, dicendum est. Prudens lector non verba sed rem attente consideret: philosophus enim non horret vocabula sed errores.

II. Intellectus possibilis. Ex doctrina tradita de essentiali passivitate intellectus humani sequitur ut immediatum corollarium, quod *intelligibile* sit forma intellectus humani efficiens in ipso sui cognitionem : *forma* quidem, quia intelligibile actuat intellectum; *efficiens*, quia revera *intelligibile*, quatenus actuat intellectum, illum determinat objective ad intelligendum. Igitur intellectus humanus in se spectatus, seu ut intellectus, est distinctus et quidem essentialiter distinctus ab intelligibili, eo modo quo *passivum* distinguitur a suo activo, et subjectum determinabile a suo principio efficienter determinante, et effectus a sua causa. Quocirca intellectus humanus est mera *potentia* in ordine ad ipsum intelligibile, sed tamen est talis potentia quæ potest natura sua in actum exire. Sicut igitur humanus intellectus quatenus non efficit, sed recipit intelligibile et ab eo informatur, dicitur *primitus* et *essentialiter passivus*, ut supra dictum est (27, V); ita quatenus in origine suæ existentiæ actualiter non informatur, sed capax est ut informetur ab intelligibilibus omnibus, vocabatur a Scholasticis, et quidem non incongruo vocabulo, *intellectus possibilis*, quasi nempe *potens omnia fieri*. — Cf. S. Th. P. III, Qu. XII, Artic. I, et alibi *passim*.

III. Intellectus agens. Jam dixi supra (26, III, et 27, IV) potentias animæ non distingui in activas et passivas respectu *actionis*, sed respectu *objecti*. Unde intellectus non dicitur agens quia agit, et *possibilis* quia non agit ; hoc enim esset erroneum : nam intellectus quatenus possibilis revera agit, imo ipse est qui intelligit, judicat, ratiocinatur, et est subjectum actionum intellectivarum, non autem intellectus agens. Igitur distinctio intellectus *agentis* ab intellectu *possibili* desumenda est ex objecto, ad quod intellectus possibilis primitus se habet ut mere passive, cum contra intellectus *agens* se habeat aliquo saltem modo *active*. — Sed hæc omnia aliquanto fusius sunt explananda.

Factum conscientiæ est quod nos per intellectum cognoscimus naturas rerum sensibilium, naturas inquam non prout sunt individuæ et sensibiles, sed prouti sunt universales et intelligibiles (O. Artic. II et seqq.). Undenam in nobis hujusmodi cognitio universalium ? Nam ad intelligendum necesse est ut intelligibilia objecta sint in intellectu, cujus actiones sunt immanentes. Porro aut illa in nobis

sunt ab aliqua extrinseca causa, sive in origine nostræ existentiæ, sive jugiter quoties intellectus noster intelligit: quæ hypothesis falsa est, ut in ideologia ostendam; aut ab ipsis objectis. Sed hæc, quatenus universalia sunt et taliter intelliguntur, realiter non existunt (O. 5, II); ergo dicendum ea esse in intellectu nostro per virtutem ipsius intellectus, non quidem eo sensu quod intellectus noster efficiat intelligibile absolute loquendo: hoc enim intrinsece repugnare supra ostendimus; sed quia intelligibile seu *universale* rerum sensibilium cum habeat in ipsis sensibilibus *modum* essendi, qui sibi essentialiter non competit (O. 3, IV ad 3), ab hoc *modo* essendi seu a singularitate vi intellectus nostri præciditur, ut ita dicam, et sic habetur consideratio intellectiva naturæ seu essentiæ, non consideratis notis individuantibus. Intellectus noster, quatenus virtutem habet abstrahendi ab illo *modo*, et sic considerandi, in objectis sensibilibus naturam communem præcisam a conditionibus quibus in objectis ipsis individuatur, dicitur a Scholasticis intellectus *agens*: agens, iterum repeto, non quia facit intelligibile (sub hoc enim respectu est ipse essentialiter passivus), sed quia separat aliquo modo *intelligibile* ab omni eo quod ejus intelligibilitatem impedit respectu nostri intellectus. — Hinc patet nomine intellectus *agentis* a Scholasticis *primitus* intelligi virtutem abstractivam, qua in ordine ad sensibilia individua pollet intellectus humanus. Et dico *primitus*, quia alia officia tribuebantur consequenter intellectui agenti; dico autem *in ordine ad sensibilia*, quia in ordine *ad intelligibilia* virtus abstractiva sicut et synthetica non dicitur intellectus *agens*, sed est ipse intellectus *possibilis*. — Quia autem vi abstractionis, *universale*, quod in phantasmate est individuatum, manifestatur in se, scilicet separatim a notis individuantibus, et omne quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem solemus designare nomine *lucis* vel *luminis*; intellectus agens, dicitur etiam *lumen, lumen intellectus agentis, illuminare phantasmata* (inf., 34, VIII).

IV. Nota. **Judicia cartesiana contra intellectum agentem.** Ad majorem dilucidationem, si quæ forte necessaria est, hic referam cartesianorum judicia contra intellectum agentem, de quo hæc habet *Philosophia Lugdunensis*, P. II, Dissert. II. Cap. IV. Artic. III. Qu. I. *Metaphysicæ specialis*: « Quis, inquit, non irrideat fabrilem illam officinam, in qua tanquam e fornace, eductæ imagines corporeæ, ab intellectu agente excuduntur, in formasque spirituales convertuntur, ut possint in animam admitti? » Et Storchenau, *Psychol.*, P. II, Sect. III, Cap. II, § 213 *Schol.*, ait inintelligibiles esse Aristotelis præcipuos etiam interpretes in hac doctrina explananda, proindeque dimittendos. Alii alia similia habent. — Hoc modo passim exponebatur doctrina scholastica, ignorata a pluribus, ab aliis rejecta *a priori*. Sed ad rem veniamus: non enim injuriæ sunt argumenta, quæ refutare oporteat. Audiamus ergo *Philosophiam* ipsam *Lugdunensem, Logic.* Diss. I. Cap. I Artic. II, §, 3: « Auxiliante *abstractione* ideas universales effingimus, dum ex objectis singularibus ea detrahimus, quibus singularia constituuntur, ad illasque tantum proprietates attendimus, quas cum multis aliis habent communes. » Hæc Adversarii Scholasticorum. Audiatur modo S. Thomas, P. I, Qu. LXXXV, Artic. I, ad 1: « Dico quod ea, quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta *lapidis*, aut *hominis*, aut *equi*, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, *considerare* scilicet *naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur.* » Hæc S. Thomas, loc. cit. et alibi *passim*, et, ni fallor, clarius quam *Philosophia Lugdunensis* et Cartesiani omnes. Virtus igitur abstractiva inest intellectui nostro, eam Cartesiani et nos admittimus, eam conscientia unicuique testatur apertissime; intellectus, prouti virtute hac abstractiva et illuminativa donatur respectu rerum sensibilium, dicebatur *intellectus agens*, *lumen intellectus agentis*, a Scholasticis, et jam vidimus sapientissime et profundissime *agentem* intellectum dici, quia agit respectu objecti, non faciens, sed segregans seu abstrahens illud. Ergo adversariis nostris nulla ratio est cur insultent Scholasticis, cum ipsi ponant, alio nomine, quod Scholastici defendebant. Imo intellectus *agens* neque illam poësim redolet, quam Balmes, *Philosoph. fundam.*, Lib. IV, Cap. VII, § 50, retinens ejusdem intellectus veritatem, ipsi affingit. Non enim, ut puto, dicenda est poësis virtus abstractiva.

ARTICULUS TERTIUS

(29)

De variis denominationibus intellectus.

I. Factum. Intellectum nostrum varia nomina apud homines sortiri est factum omnibus notissimum. Loquimur enim frequenter de *memoria*, de *intelligentia*, de *ratione*, de *mente*, de ratione *superiori* et *inferiori*, intellectu *speculativo* et *practico*, etc. De his igitur singillatim nonnulla scitu necessaria in hoc articulo dicenda suscipimus ; at in antecessum probandum est unicam esse facultatem, quæ diversa illa nomina sortitur. Sit igitur :

II. Facultas intellectiva cognoscitiva unica est. Tunc solum multiplicantur potentiæ, et sunt inter se specifice distinctæ, quando habent diversa *formalia* objecta ad quæ terminantur (21, II et seqq.). Atqui *memoria*, *intelligentia*, *ratio*, etc., non habent diversa objecta formalia, sed ad unum idemque *formale* objectum terminantur, nempe ad ens sub ratione formali intelligibilis seu veri (O. 15, VI). Ergo non sunt diversæ inter se facultates, sed unius ejusdemque facultatis, nempe *intellectus*, diversi modi respiciendi diversa objecta materialiter considerata, sed attingendi in omnibus unum idemque objectum formale. — *Qq. Dispp.* Qu. XV de veritate. *De ratione superiori et inferiori.* — His præmissis, venio ad singula explicanda.

III. Memoria. Sicut sensationes habitas retinemus, ita etiam intellectiones et volitiones nos aliquando habuisse pro certo scimus. Hoc est factum conscientiæ cuique manifestum. Sicut autem facultas sensitiva conservativa sensationum dicitur memoria sensitiva (24, III), ita facultas intellectualis conservativa actionum intellectus et voluntatis vocatur *memoria intellectiva*, vel etiam intellectiva *reminiscentia*.

IV. Memoria positiva et memoria negativa. Porro aliquando memoria repetimus et recognoscimus rem antea scitam vel expertam ; sed non raro accidit ut obliti simus rei quam memoria quærimus, et tamen eam ab aliis rebus occurrentibus probe secernamus. « Fac enim, inquit S. Augustinus in II *Soliloq.*, Cap. XX, n. 34, te aliquid esse oblitum, aliosque te velle quasi in memoriam revocare. Dicunt ergo illi : numquid nam hoc est, aut illud ? diversa velut similia proferentes. Tu vero nec illud vides, quod recordari cupis, et tamen vides non hoc esse quod dicitur. Numquid nam tibi, cum hoc evenit, omni modo videtur oblivio ? Nam ipsa discretio qua non admittitur quod falso admoneris, pars quædam recordationis est. » — In primo casu memoria vocari potest *positiva ;* in secundo non incongrue dicitur *negativa*. Recte autem memoria negativa dicitur ab Augustino *pars quædam recordationis*, quia, ut ait S. Thomas, IV. Dist. XVII. Qu. II, Artic. II, *quæst.* III, ad 2, in hoc casu non est oblivio totalis, sed res « partim a memoria excidit, et partim manet ; sicut cum recolo me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali ; et tunc requiro in memoria ad recognoscendum ».

V. Corollarium. Patet ergo quod, cum memoria revocet præterita, quæ a nobis prius fuerunt cognita, memoria consequitur absolute loquendo exercitium aliquod facultatis intellectivæ, sed ex alia parte antecedit ipsius facultatis exercitium, prouti istud est rerum ut præteritarum recordatio, seu, ut ait S. Thomas. P. I, Qu. LXXIX, Artic. VII, ad 3, *intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu.* — Cf. Opus quod inscripsi, *Della Luce intellettuale e dell'Ontologismo*. Lib. I, Cap. IX, et Lib. IV, Cap. XIV.

VI. Nota. **Quæstio.** In objecto memoriæ tria distinguuntur: *objectum* ipsum reproductum, ratio *præteritionis*, quæ est *formale* ipsius objecti memoriæ, *cognitio actualis* objecti reproducti. Quæritur ergo, utrum *præteriti* ratio cadat in memoriam intellectivam, cum ipsa quid sensibile sit? Ad quam quæstionem respondeo cum Angelico, P. I, Qu. LXXIX, Artic. VI, ad 2, quod *præteritio* potest ad duo referri, scilicet ad objectum quod cognoscitur, et ad cognitionis actum. Hæc autem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quæ est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a re sensibili presente ; unde simul animal memoratur se prius sensisse in præterito, et se sensisse quoddam præteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, *præteritio* accidit, et non *per se* convenit ex parte *objecti* intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo ; homini autem, inquantum est homo, accidit vel in præsenti, vel in præterito, vel in futuro esse. — Ex parte vero *actus*, *præteritio per se* accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu : quia intelligere animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc vel illo tempore existens ; secundum quod dicitur

homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati, quia hujusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus. Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus ; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsenti, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ in parte intellectiva quantum ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundum quod nempe intelligit intellectus se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit præteritum, prout est *hic* et *nunc*, seu determinatum a singularitate spatii et temporis. — Ex hisce igitur omnibus concludere possumus, *præteritum* esse objectum memoriæ intellectivæ ut afficit actus ipsos rationis ; non esse objectum *per se* ejusdem memoriæ ut importat *singularitatem temporis*, quamvis sit objectum memoriæ *per accidens* eo modo quo individuum sensibile est objectum *per accidens* cognitionis intellectivæ, ut suo loco explicabimus.

VII. Ratio superior et ratio inferior. A Scholasticis, post S. Augustinum, *ratio superior* dicebatur intellectus quatenus attendit rebus divinis contemplandis ; quatenus vero circa temporalia versatur, dicebatur *ratio inferior*. Audiatur S. Augustinus XII, *De Trinitate,* Cap. III, n. 3 : « Illud nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, *rationale* quidem est ; sed ex illa rationali nostræ mentis substantia, qua subhæremus intelligibili veritati tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. » « Hæc autem duo, prosequitur S. Thomas, P. I, Qu. LXXIX, Artic. IX, scilicet temporalia et æterna comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundum illud Apostoli ad Rom. I, *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. In via vero judicii per æterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationem æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quod medium et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant, sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductæ ad habitum scientiæ. Et ideo ex principiis Geometriæ contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in Perspectiva. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio *superior* et *inferior*, sed distinguuntur secundum Augustinum (Op. et loc. cit., Cap. IV, n. 4) per officia actuum, et secundum diversos habitus. Nam rationi superiori attribuitur *sapientia* (*quæ est de supremis causis*), inferiori vero *scientia* »

VIII. Intellectus speculativus et intellectus practicus. Sicut autem ex diversis officiis intellectus distinguitur in rationem superiorem et rationem inferiorem : ita dicitur intellectus *speculativus*, quatenus sistit in cognitione veritatis rei, ut astronomus in consideratione ordinis et motus astrorum ; *practicus*, quatenus cognoscit veritatem ut ordinandam ad regulandas et dirigendas actiones humanas ; ut, *Deus est colendus, parentes sunt honorandi*, etc. — Hinc merito dicitur ab Aristotele quod intellectus speculativus *extensione* fit *practicus*, qui videlicet eadem veritas speculative cognita fit practica ex eo tantummodo quod statuitur ut regula actionum humanarum. — Dicitur etiam ab eodem quod unus differt *fine* ab alio, quia revera speculativus ad contemplandam veritatem, practicus vero ad traducendam in praxim veritatem ordinatur.

IX. Nota. **Objectio.** Dices : objectum intellectus practici est bonum ; objectum autem intellectus speculativi est verum. Videtur igitur quod intellectus speculativus differat realiter a practico, ut potentia differt a potentia. — Respondeo quod objectum intellectus est quidem bonum, at non sub ratione *formali* boni sed veri. Unde cessat objectio. Ad cujus distinctionis claritatem nota cum S. Thoma, P. I, Qu. LXXIX, Artic. XI, ad 2, quod verum et bonum se invicem includunt : nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile, et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Potest igitur *bonum* esse objectum alicujus potentiæ, quin a potentia ipsa attingatur præcise sub ratione *formali* boni, sed sub ratione veri, nempe quatenus judicat de *veritate* bonitatis, quam appetitus formaliter appetit, ut proprium objectum. Ideo intellectus respicit bonum quatenus veritatem habet ; sicut voluntas respicit verum quatenus habet bonitatem. Unde non oportet ponere distinctionem inter intellectum speculativum et practicum. « Sicut igitur,

concludit S. Doctor, objectum appetitus est verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere ; ita objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut et speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus. »

Nunc denique esset dicendum de *reflexione*, *conscientia*, *intellectu* et *ratione*, sed de his satis locuti sumus in Logica (9, III ; — 52 et 53).

CAPUT SECUNDUM

DE IDEIS

Prologus. Intellectus est facultas ordinata ad actionem, hoc est ad intelligendum. Igitur perspecta natura intellectus, ut est facultas, dicendum est de ipsa facultate in ordine ad actionem. Quia vero necesse est ut causa constituatur in actu primo proximo agendi (O. 44, X), antequam actualiter agat: in hoc Capite dicendum est de principio quo intellectus constituitur in actu primo proximo, vel in habitu intelligendi, hoc est *de ideis*, seu, ut Scholastici etiam dicebant, de *speciebus intelligibilibus*. De ideis vero duo explicanda sunt, earum scilicet natura et origo in nostro intellectu. Circa naturam idearum, præmissa veritate earum existentiæ in nobis, dicemus : 1° *quid sint ;* 2° *qua ratione se habeant ad cognitionem nostram intellectivam*. Quoad vero originem quæri oportet : 1° *utrum sint innatæ ;* 2° *utrum sint a solis sensibus ;* 3° *utrum et quo pacto sint a vi innata ipsius nostri intellectus*. Quinque igitur articulis absolvitur Caput de ideis.

ARTICULUS PRIMUS

(30)

De natura idearum.

I. Prænotamen. Diximus cum S. Augustino (26, VI) quod res sensibilis quamvis sensum non gignat, gignit tamen formam velut similitudinem suam, quæ fit in sensu, cum aliquid sentimus. Hæc forma seu similitudo conspecti corporis in sensu impressa a sensibili externo, dicitur *species sensibilis impressa*, vel etiam *species sensibilis intentionalis* (*ibid.* et L. 1, VIII).

II. Existentia specierum intelligibilium. Eadem augustiniana ratiocinatione probatur etiam existentia idearum in nostro intellectu. Et revera. Actiones intellectivæ sunt actiones immanentes ; non datur autem intellectio sine intelligibili menti præsente, seu ut sæpe dicit S. Thomas : *cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente* (L. 65, VII) ; quod quidem intelligibile se habet ad intellectum nostrum ut agens ad patiens (27, V) : ita ut ratio determinationis nostri intellectus ad hanc vel illam objectivam intellectionem sit ex objecto determinante ipsum intellectum ad sui intellectionem. Ergo necesse est ut objectum intelligibile sit in nostro intellectu intelligibiliter, hoc est idealiter, eumque *formaliter* afficiat ac determinet modo prædicto. Intelligibile prout *idealiter* afficit et determinat nostrum intellectum *objective*, ac proinde in ipso intellectu est, vocatur *idea*, *forma*, quam etiam Scholastici, ut eam distinguerent ab *idea* quæ est causa exemplaris (O. 48, II), dicebant *speciem intelligibilem*, vel *speciem impressam* ab intelligibili in nostro intellectu. Unde, paucis immutatis, possumus concludere cum eodem S. Augustino : *Non possumus quidem dicere quod* intellectum seu facultatem intellectivam *gignat res* intelligibilis ; *gignit tamen formam velut similitudinem suam, quæ fit in* intellectu, *cum aliquid videndo* intelligimus. Sed *formam* intelligibilis *quod videmus, et formam quæ ab illa in* intellectu intelligentis *fit*, per eamdem cognitionem directam *non discernimus* ; *quoniam tanta conjunctio est, ut non pateat discernendi locus. Sed ratione* reflexa *colligimus nequaquam nos potuisse* intelligere, *nisi fieret in* intellectu *nostro aliqua similitudo conspecti* intelligibilis. — De hujusmodi ideis naturam quærimus, quam in sequentibus numeris gradatim explicabo.

III. Idea est quid accidentale in mente nostra existens. Probatur. Idea, seu species intelligibilis est ipsum intelligibile afficiens intrinsece atque determinans intellectum, in eoque idealiter, realiter tamen, existens. Hæc autem affectio idealis et objectiva non potest esse, ut est manifestum, quid substantiale, sed est modificatio quædam accidentalis ipsius intellectus. Igitur idea est quid accidentale in mente nostra existens. — Id etiam manifestius declaratur si consideres

statum habitualem, in quo mens nostra invenitur, quando scilicet actualiter non considerat ea, quæ tamen scit, et ad quæ potest per simplicem voluntatem attendere quoties libuerit : qui quidem status non est in eo qui non didicit ea quæ nos scimus. Ergo necesse est ut intellectus noster, etiam post cognitionem actualem, objecta intelligibilia in se habeat, ut possit, quando vult, ea in mentem revocare. Habitus vero non est quid substantiale, sed quid essentialiter accidentale, afficiens potentias, easque disponens ad bene vel male se habendum in ordine ad operationes, ut omnes concedunt (O. 32, II).

IV. Idea est quid spirituale in se sumpta. Nam idea in se sumpta, et ut est quoddam accidens, afficit immediate ipsum intellectum, ut dictum est. Intellectus autem cum sit facultas essentialiter spiritualis, nonnisi accidentia seu modificationes vel affectiones spirituales suscipere potest. Ergo idea in se spectata est quid spirituale. — Hinc merito concludit S. Thomas, *Qq. Dispp.* de veritate, *Qn. III,* de ideis. Artic. I, ad 3, quod idea *quanto magis accedit ad immaterialitatem, quæ est natura cognoscentis in quantum hujusmodi, tanto efficacius cognoscere facit.*

V. Idea est essentialiter repræsentativa, seu essentialiter objectiva. Etenim idea in mente existens est idealis similitudo conspecti intelligibilis, ut supra, n. II, dictum est, seu est ipsum intelligibile reale idealiter existens in mente. Quod autem est hujusmodi, est essentialiter repræsentativum, seu essentialiter exprimens idealiter objectum, ut patet ex terminis. Ergo idea est essentialiter repræsentativa, seu essentialiter objectiva. — Qua de causa, *quanto est similior species* (intelligibilis) *rei cognitæ per modum repræsentationis, tanto est cognitio determinatior,* ut recte notat S. Thomas, loc. prox. cit.

VI. Corollarium. Ergo idea duo essentialiter habet, nempe : 1° est repræsentativa in ordine ad intelligibile ; 2° est spiritualis ratione subjecti seu intellectus in quo est. « Ad speciem iterum, S. Thomas, *ibid.*, ad 2, quæ est medium cognoscendi requiruntur duo : scilicet repræsentatio rei cognitæ, quæ competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile ; et esse spirituale vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente. »

ARTICULUS SECUNDUS

(31)

Utrum ideæ sint objecta nostrarum cognitionum.

I. Quæstio. Intellectio est actio vitalis quæ procedit a vitali principio quod immediate est facultas intellectiva seu intellectus. Sed talis intellectio non potest procedere ab intellectu, nisi ipse intime afficiatur et determinetur *objective* (seu ad *determinatum intelligibile* intelligendum) ab ipso intelligibili, idealiter seu intelligibiliter existente in ipso intellectu (*Artic. præc.*, n. II). Ergo actio intellectiva, ut actio vitalis, est quidem tota ab intellectu, sed quoad suam objectivam determinationem est ab idea seu a specie intelligibili. — Insuper non datur intellectio sine objecto intellecto, quod est terminus ipsius intellectionis. — Hæc igitur cum ita sint, quæritur, utrum species intelligibilis sit non solum principium determinativum, seu, ut Scholastici aiebant, principium *quo* intellectionis nostræ, sed etiam sit *terminus*, seu, ut cum ipsis Scholasticis loquar, objectum *quod* ejusdem intellectionis : quod idem est ac si quæreretur, utrum ea quæ intelligimus et de quibus sunt nostra judicia nostraque ratiocinia, sint ideæ seu species intelligibiles, vel objecta realia, quorum ideæ sunt impressiones ideales in mente nostra, ut dictum est.

II. Prænotamen. Idea sumpta ut *forma exemplaris* (O, 48) est sine dubio objectum et terminus per se cognitionis, quia est illud quod intellectus artificis considerat, ut ad ejus similitudinem externum opus conficiat (*ib.*). Pariter certum est quod idea, de qua nunc loquimur, nempe ut est medium cognoscendi, sit terminus cognitionis *reflexæ* : sicut enim mens in semetipsam cogitatione redit ut se suasque facultates actionesque consideret, ita et in ideas (P. I, Qu. LXXXV, Artic. II) ; cujus signum est quod nos impræsentiarum de illarum natura cognitione reflexa quærimus. Ergo tota quæstio est, utrum ideæ seu *species intelligibiles* sint objecta quæ primo seu cognitione directa cognoscimus. Quibus declaratis, sit conclusio.

III. Intrinsece repugnat ideam, seu speciem intelligibilem esse objectum nostræ intellectionis directæ. Veritas hujus

propositionis est in omnium ore; nam dicimus nos habere ideas *justitiæ, Dei, hominis, angeli,* quasi ad designandum aliud esse *ideam,* aliud esse justitiam de qua dicimus habere ideam; et nemo dicit se loqui de ideis justitiæ, sed de justitia ipsa, quoties de ipsa sermo instituitur. — Sed ex principiis jam positis propositio est directe probanda. Intellectus humanus passive se habet ad intelligibile (27, V). Ex quo principio intulimus (30, II) necessitatem idearum, seu specierum intelligibilium, quæ sunt formæ, similitudines, affectiones intellectus, vel quocumque alio nomine nuncupentur, dummodo admittatur quod sint determinationes objectivæ intellectus ad intelligendum (30, II). Unde supra, n. I, etiam intulimus, quod actio intellectiva objective determinata, seu intelligere determinatum intelligibile A, vel B, vel C, procedit ut ab unico principio ab intellectu non simpliciter, sed reduplicative ut est passive determinatus ab idea ipsum afficiente et determinante. Atqui impossibile est quod actio directa terminetur ad ipsum principium a quo emittitur, ut patet ex terminis (26, VII). Ergo impossibile est ut actio directa, seu cognitio directa intellectus nostri terminetur ad intelligibile, quod sit vel intellectus vel species intelligibilis, a qua informatur intellectus ipse et passive determinatur ad intelligendum. — Cf. quæ diximus ex S. Thoma in Logica (54, IV).

IV. **Corollaria.** Hinc sequuntur nonnulla corollaria.

Corollarium primum. Ponere ergo quod cognitio nostra directa non terminet ad aliquod intelligibile distinctum a specie intelligibili idem est ac ponere intellectionem dari sine objecto intellecto: quod plane repugnat.

Corollarium secundum. Quia autem intellectus passive se habet ad intelligibile, seu non efficit intelligibile, sed recipit et ab eo determinatur, ut probatum est (27, V); objectum ad quod fertur cognitio nostra directa, non potest esse ipsum *ego,* sed est essentialiter quid extrasubjectivum, seu, ut dicitur, *non-ego.*

Corollarium tertium. Igitur revera species intellectivæ sunt medium (medium *quo,* ut Scholastici dicebant), et quidem medium *repræsentativum* ad cognoscendum, quia revera referunt objectum, quocumque modo explicetur hæc repræsentatio.

Corollarium quartum. Hinc probe intelligitur quanta non minus veritate quam profunditate Scholastici aiebant, quod intellectus et intelligibile idealiter in mente existens sunt

unum, non *simpliciter* sed *in intelligendo:* quia revera, ut explicatum est, idea et intellectus idea informatus sunt unum principium intellectionis. — Quam veritatem fuse explicavi et defendi contra impugnationes Julii Fabre, in Opere: *Della luce intellettuale e dell'Ontologismo,* Lib. I, Cap. IX, n. 51.

V. Nota I. **Difficultates.** Ideas esse formas repræsentativas, et media inter intellectum nostrum intelligentem et intelligibilia intellecta, negant communiter recentiores qui aut cartesianismo aut scoticæ scholæ Thomæ Reid sunt addicti. — Si ideæ essent quid *reale* in sensu Scholasticorum, inquiunt, haberemus procul dubio cognitionem evidentem de ipsis, cum tam intime nobis insint. Et nihilominus contrarium prorsus accidere, argumentum est dissensio hac in re philosophorum. Ita arguit Reid, *Œuvres complètes,* Tom. III, Cap. XIV, citatus a Gonzales, *Estudios sobre la Filosofia de S. Tomas,* Lib. V, Cap. XXII. — Hanc ipsam sententiam, quoad substantiam, prædocuit sæculo XIV Durandus a S. Portiano, Ord. Prædic., II, Dist. III, Qu. VI, vir acri quidem ingenio præditus, sed prurigine contradicendi doctrinis S. Thomæ nimium abreptus, ut omnes norunt. Rationes vero quas scriptor iste urget, duæ præcipue sunt: « 1° quia oportet quod esset (*species intelligibilis*) ab intellectu primo cognita; cujus contrarium experimur »; 2° quia « Intellectus cum sit virtus reflexiva, cognoscit se et ea quæ sunt in eo per certitudinem, et quasi experimentaliter. Unde experimur nos intelligere et habere in nobis principium quo intelligimus, Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talis species, videtur quod possimus per certitudinem cognoscere eam esse in nobis; sicut cognoscimus per certitudinem alia quæ sunt in intellectu nostro tam actus quam habitus. Quod non est verum. Non videtur ergo quod in intellectu nostro sit aliqua species ad repræsentandum sibi suum objectum ». — Hæc Durandus, loc. cit., nn. 14 et 21, cujus verba transcripsi, quia ejus eadem argumenta urgent philosophi recentiores.

VI. Nota II. **Responsiones.** Forte in hac controversia non parvam partem habet verborum æquivocatio; unde experiar, et, ut potero melius, rem explicabo. Procul dubio si *ideæ* seu *species intelligibiles* in intellectu existentes intelligantur ut *imagines* materialiter sumptæ, rejiciendæ omnino sunt, quia important materialismum; et in hoc sensu concedendæ sunt

rationes, quas Cousin *Philosophie de Locke*, Lect. IX et X, urget contra Lockium. Verum *imago* non hoc sensu materiali et sensibili semper sumitur ; sed quandoque usurpatur in sensu exclusive immateriali, ut cum S. Scriptura dicit quod anima nostra est creata ad imaginem et similitudinem Dei, et quod Verbum divinum sit imago consubstantialis Patri : utimur enim nominibus sensibilium ad enuntianda spiritualia, quæ tamen scimus nonnisi analogice cum rebus sensibilibus convenire. Ita, proportione servata, de ideis est dicendum. Cum enim ad intelligendum necesse sit ut intelligibile se active imprimat in intellectu nostro, ut ipse intelligat actualiter illud ipsum intelligibile, non a se factum sed a se cognitum ; hæc impressio talis profecto esse debet, ut per ipsam intelligibile fiat intellectui præsens. Id necessario esse debere, ratiocinatione circa factum conscientiæ, nempe circa intellectionem, deprehendimus (*Artic. præc.*, n. I.). Porro illa *impressio* intelligibilis in intellectu, seu melius, *affectio objectiva* intellectus, *idea* dicitur, vel *species intelligibilis*; et quia hæc idea exprimit intelligibiliter objectum intelligibile, dicitur *repræsentativa*, et etiam *imago* spirituali sensu intellecta.

Idea vero non a conscientia animadvertitur (ut respondeamus adversariis), quia non est conscientiæ objectum, sicut directe non est objectum conscientiæ ipsemet intellectus ; nam conscientia circa *facta* interna animi nostri directe versatur (L. 52, III) non circa factorum rationes; attamen sicut posita conscientia intellectionis implicite datur intellectus, ita et idea. — Ad primum argumentum vero Durandi respondeo quod nititur falso supposito. Audiamus iterum hunc Auctorem : « In ipsis autem organis sensuum interiorum si fiant species vel hujusmodi impressiones, *nullo modo percipiuntur ab eis*, nec aliæ res per ipsas, *quia non se habent ad potentias cognoscitivas objective;* sicut impressio, quam aliquis videt in oculo alieno non percipitur ab oculo in quo est, nec mediante ipsa percipit ille oculus rem cujus est species. » (*Ib.*, n. 15.) — Ergo juxta Durandum species quæ non se habet ad potentias cognoscitivas *objective*, ab ipsa potentia non percipitur. Sed hoc est præcise quod de speciebus intelligibilibus probavimus, non se habere nempe *objective* ad cognitionem nostram directam. Cum ergo in suis argumentis contra nos contrarium supponat, falsum supponit. — Ad id autem quod addit de oculo, dico quod licet oculus non videat

objectum mediante illa imagine, quam in oculo veluti pictam cernimus, non minus tamen verum est, ut cum S. Augustino diximus supra, Artic. 26, n. VI, quod *ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis.* — Addo denique cum eodem S. Doctore, citato *ibid.*, difficultates contra ideas exinde potissimum provenire, quod *tanta conjunctio est* inter ideas et objectum, *ut* vix *pateat discernendi locus.*

ARTICULUS TERTIUS

(32)

Utrum ideæ sint in nobis innatæ.

I. Quæstio. Existunt in nobis ideæ rerum ; sed undenam nobis proveniunt ? En quæstio, cui solvendæ insudarunt præclariores cujusque ætatis philosophi, quam plene solvere forte non est humanæ menti in hac vita concessum, et in qua tamen nunquam sine periculo, ne dicam sine consequentia materialismi aut idealismi erratur. Et nota quod quæstio abstrahit omnino a natura *idearum*, utrum nempe per ipsas intelligi debeat medium ad cognoscendum, vel sint objecta cognitionis; nam sive sint media, sive ipsamet nostra intelligibilia, semper stat quæstio de modo quo menti nostræ occurrunt. In hoc articulo diversa systemata examini subjicio, quæ quæstionem solvunt ponendo ideas menti nostræ concreatas, vel a Deo in vitæ cursu sive occasionaliter sive aliis de causis impressas. — Præmittendæ tamen sunt generales notiones quædam, quæ ut criteria in hac subdifficili quæstione solvenda haberi debent.

II. Prænotamen primum. Quia intellectus noster passive et non efficienter se habet ad intelligibilia, non potest sine repugnantia ipse intellectus identificari realiter cum ipso intelligibili, neque consequenter constitui ut fons unde origo sumatur omnium nostrarum idearum, ut supra (27, V et seqq.) demonstratum est. Ergo non essentialiter neque necessario, sed extrinsece et contingenter intelligibilia, de quibus originem quærimus, insunt nostro intellectui.

III. Prænotamen alterum. Quamvis in solvenda proposita quæstione argumentari liceat tum *a priori*, ex natura scilicet rationis, tum *a posteriori*, ex factis nempe et ex conscientiæ

testimonio; omnino tamen rejicienda sunt systemata ideologica, quæ sive in principio, sive in decursu, sive in exitu alicui contradicunt cujusque ordinis veritati : nam veritas veritati non opponitur.

IV. Prænotamen tertium. Nemini dubium est animæ nostræ inesse essentialiter facultatem intellectivam, naturaliter curiosam, ut ait Seneca, oculo semper aperto ad aspiciendum, ut cum Augustino loquar, præpotenter denique inclinatam et directam ad veritatem intelligendam, quoties hæc sese obtulerit; quæ *directio* a S. Bonaventura etiam *species* vel *idea innata* vocatur, ut videre est in meo Opere, *Della luce intellettuale e dell' Ontologismo*, Lib. II, Cap. XV, n. 273. Sed hæc omnia subjectiva omnino sunt; et quæstio est tota de *objectivo*, seu de intelligibilibus, quæ non sunt *subjectum cogitans*, sed *extrasubjectivum* (31, IV).

V. Sententia Platonis. Magnus iste philosophus animadvertit nobis inesse ideas rerum universalium et spiritualium, ut conscientia testatur : quæ quidem ideæ, utpote solæ immutabiles, necessariæ et æternæ, sunt fundamentum immutabile et necessarium certitudinis scientiæ nostræ, quæ de contingentibus esse non potest. Quidquid autem existit extra nos in dominio experientiæ sensibilis, materiale est et singulare, contingens et mutabile. Non ideo primæ illæ ideæ per viam sensationis haberi possunt; sed habendæ sunt a *formis*, in se universalibus et spiritualibus, tum a nobis tum a sensibilibus omnibus rebus separatis, quæ sese imprimunt in nostra mente quando mens ipsa creatur, et sui cognitionem in mente ipsa generant. Utrum vero in sententia Platonis hujusmodi *formæ* sint per se et separatim subsistentes, vel sint ipsæ ideæ in mente Dei existentes, non certo constat (O. 4. II). Porro hujusmodi ideæ non sunt in nobis actualiter (licet aliquando ex sententia Platonis ita fuerit, quando nempe, juxta illum, — 17, IV, — anima humana in se sine corpore existebat), sed virtualiter, vel habitualiter vel latenter, ut nunc dicunt nonnulli præsertim ex ontologistis et etiam ex traditionalistis; excitantur autem et actu fiunt in mente vel ope sensationis externæ ut ontologistæ volunt, vel ope sermonis, ut de Bonald et Gioberti docent. Quidam vero ex ontologistis, post Malebranchium abeuntes, potius quam ideas illas ut innatas etiam habitualiter vel latenter ponere, malunt tenere quod occasione sensibilis externi sensu percepti, Deus ideam universalem in sua mente existentem et

respondentem naturæ ejusdem sensibilis, intuitioni mentis nostræ immediate præsentet.

VI. Critica. Tria, ut arbitror, sunt fundamenta sententiæ platonicæ, quorum unum est extrinsecum, alterum intrinsecum, tertium vero experimentale. Fundamentum extrinsecum est æterna vel etiam temporanea præexistentia animæ humanæ antequam corpori uniretur : quod quidem fundamentum falsum esse alibi ostendimus (17, V).

Alterum fundamentum et quidem intrinsecum est contingentia et individualitas rerum sensibilium, et existentia, necessitas, cognitio scientifica rerum universalium, ut supra, n. V, explicavi. Et hoc ipsum argumentum maxime urgent omnes ontologistæ tum antiquiores, tum recentiores. Porro fatemur universalia esse scientiæ nostræ objecta, at negamus universalia nullo modo esse in rebus ipsis individuis (O. 6, I et seqq.), eaque esse formaliter ideas archetypas et æternas in mente Dei existentes. Quæ omnia cum in Ontologia (4, III, seqq., et loc. cit.) tam contra Platonem quam contra ontologistas fuse sint a nobis explicata et probata, ad eam lectorem remittimus, ne actum agamus.

Tertium denique fundamentum est experimentale : nam si rudis ordinate interrogetur, vera respondet circa principia et conclusiones scientiarum; hoc autem argumentum est, concludebat Plato in Menone, quod rudis habeat inditam scientiam. Ad quod argumentum sic respondet S. Thomas, P. I, Qu. LXXXIV, Artic. III, ad 3. « Dicendum, inquit, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde quum verum respondet de his, de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora. » — S. Augustinus qui prius in sententiam Platonis inclinaverat, ut videre præcipue est in Lib. II. *Soliloq.*, Cap. XX, contra illam postea scripsit in Libro II. *De Trinitate*, Cap XV, et Lib. I, *Retractationum*. Cap. IV.

VII. Sententia cartesiana. Quamvis Cartesius in suis *Meditationibus de prima philosophia* ideas nostras distribuat in *innatas, factitias* et *acquisitas*, et ideis innatis faveat, tamen dubius hac in quæstione hæsit, ut ipsemet fatetur in tertia

meditatione. Nihilominus cartesiani omnes stant pro ideis innatis, quorum systema exponit ac defendit *Philosophia lugdunensis* in *Metaphys. speciali,* P. II, Dissert. II, Cap. IV Artic. II, Qu. II. Summa totius systematis includitur sequenti syllogismo, qui ejusdem systematis est fundamentum : Cogitatio constituit essentiam mentis humanæ, quæ proinde essentialiter cogitat, neque sine repugnantia carere cogitatione potest. Cogitatio autem sine ideis omnino repugnat. Ergo a principio suæ creationis mens imbuta est quibusdam saltem ideis, quæ ideo non sunt factitiæ, non sunt acquisitæ ministerio sensuum, sed innatæ et ad integritatem vel essentiam naturæ nostræ rationalis quodammodo pertinentes. — Hujusmodi sunt ideæ propriæ existentiæ, felicitatis, Dei, et illæ denique omnes sive transcendentales sive universales ideæ, quibus nituntur generalia principia scientiæ humanæ. — Addunt tamen hujus sententiæ adsertores, ideas innatas, sive a principio creationis, sive jugiter a Deo impressas, non esse in mente nostra *actuales* vel reflexas, sed in statu quasi habituali ; unde si attentio deficiat, involutæ et quasi consopitæ delitescunt ; si autem attentio adhibeatur, rursum excitantur mentique præsentes fiunt ; eo modo nempe quo supra diximus de systemate sive Platonis sive ontologistarum. — Hæc est summa systematis cartesiani quod quoad substantiam Leibnitzius in suis *Nouveaux Essais sur l'entendement humain, Avant-propos,* amplectitur, et nuper defendebat Ubaghs in *Parte psychologica,* Cap. I, § I, Elementorum *anthropologiæ philosophicæ :* qui etiam tum ibi tum alibi conatus est in suum sensum trahere doctrinam S. Thomæ. Contra illum scripsi appositum opusculum, *Osservazioni sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di S. Tommaso di Aquino.*

VIII. Critica. Si nomine ideæ innatæ intelligatur facultas ipsa intellectiva semper prompta natura sua, et quantum in se est disposita ad intelligendum, non intelligens tamen *actu* defectu intelligibilis, admittimus in hoc sensu exclusivo cum S. Bonaventura ideas innatas, ut supra, n. IV, prænotavi ; sed non in hoc sensu exclusive subjectivo loquuntur cartesiani, sed sumunt ideas in sensu objectivo, ut referunt nempe ipsa intelligibilia, seu extrasubjectivum ; quo in sensu non admittendum esse systema cartesianum sequentes rationes suadent ; nempe falso principio nititur, et argumenta quæ adducit non probant.

Falso principio nititur. Hoc principium, ut vidimus, est

quod cogitatio essentiam animæ humanæ constituat, et consequenter quod sit ab anima essentialiter inseparabilis, eique concreata. Porro hoc principium falsum esse consequitur ex iis quæ occasione distinctionis potentiarum ab essentia animæ (20, II), et de contingentia intelligibilis in nostra intelligentia ex nativa passivitate intellectus humani supra, n. II, disseruimus.

Argumenta adducta non probant. In his solvendis aliquanto fusius est insistendum, ut plene refutetur systema. Quatuor præcipua sunt hujusmodi argumenta, quæ singillatim referendo confutabo.

Argumentum primum. Mens humana ad imaginem et similitudinem Dei creata est. Atqui hæc ratio imaginis nulla esset, si mens esset in principio suæ creationis ideis quibuslibet destituta. Ergo ponendæ sunt ideæ menti nostræ innatæ. Ita *Philosophia lugdunensis*, loc. cit., et cum ipsa cartesiani omnes sive antiqui sive recentiores. — Respondeo theologice ad hoc argumentum ex fontibus theologiæ haustum. Cartesiani ergo supponunt certo esse determinatum rationem imaginis in cognitione consistere, cum tamen certissimum sit apud Patres et scriptores catholicos rationem illam imaginis diversimode explicari, et sive pro facultatibus ipsis, sive pro actibus posse accipi. Unde neganda est *minor* præfati argumenti. Audiatur S. Thomas : « Ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur ; nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat ; sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum *mentem, notitiam* et *amorem,* et ulterius secundum *memoriam, intelligentiam* et *voluntatem.* » Hæc Angelicus *Qq. Dispp.* de veritate. Qu. X, *de mente,* Artic. I, ad 3. Et P. I, Qu. XCIII, Artic. VII, addit : « Primo et principaliter attenditur imago Trinitatis secundum actus prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando, interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiæ ; unumquodque autem virtualiter est in suo principio ; secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et præcipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt. » — Addo denique quod nemo ex Patribus vel scholasticis Doctoribus ex ratione imaginis divinæ in mente nostra existentis infert aut necessitatem aut existentiam idearum innatarum in

sensu cartesiano. Quocirca hoc primum argumentum nullum est.

Argumentum secundum. Ad hominis naturam pertinet intimus sensus propriæ existentiæ cum invicto felicitatis amore conjunctus. At amor sine ulla prorsus cognitione dari nequit : nam *ignoti nulla cupido.* Ergo idea felicitatis est nobis congenita. Ita secundo Lugdunenses et ontologistæ : qui eodem principio nituntur ad concludendum innatas pariter esse ideas *boni* et *mali, justi* et *injusti; legis* quoad primaria sua præcepta, etc. — Respondeo quod amor felicitatis et cognitio primorum principiorum, aliaque hujusmodi innata dici possunt et revera sunt non ratione objectiva idearum, sed ratione subjectiva inclinationis ad illa, et proinde maximæ et naturalis facilitatis ad eadem cognoscenda. Sicut enim in individuis cernuntur peculiares dispositiones *subjectivæ* ad aliquam artem vel scientiam, ita et in natura humana; sicut respective in ceteris naturis omnibus dantur inclinationes et dispositiones mere *subjectivæ* ad ea intelligenda et amanda quæ sibi naturaliter conveniunt. Hinc fit ut quoties hujusmodi connaturalia nobis occurrunt, in ea inclinemur actu cognitionis et amoris, sicut antea inclinabamur potentia. Unde S. Thomas, *Qq. Dispp.* de veritate, Qu. X *de mente*, Artic. XII ad 1, consimili argumento respondens ait : « Cognitio existendi Deum dicitur naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid (*intellectiva facultas*) unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse. » Sed præterea notandum quod in argumento cartesiano supponitur quod *amor* felicitatis et cognitiones præcitatæ sint in nobis *formaliter*, non per simplicem inclinationem subjectivam, ante nostræ cognitionis sensitivæ explicationem ; sed hæc suppositio neque probatur ex facto neque probari potest; et si supponatur ut certa, supponitur præcise id quod est probandum, ut jus habeatur concludendi ideas innatas.

Argumentum tertium. Aliud argumentum urgent adversarii deductum ex idea Dei vel ex idea infiniti : sed hoc argumentum præoccupavimus in Ontologia (*Artic.* 23), ubi de cognitione infiniti explicite diximus.

Argumentum quartum. Hoc quartum argumentum his verbis proponitur ab Ubaghs, Op. et loc. cit. supra, n. VII : « Nisi ideæ nobis vere ingenitæ essent, nihil cognosceremus præter id quod sensus et reflexio in sensuum impressiones deprehenderent. Reflexio autem efficere quidem potest ut id

quod in iis quæ meditamur non aperte cognoscebatur, jam distincte cognoscatur, sed omnino nihil iis potest adjungere. Age vero, sensus sive externi sive internus nullas apprehendunt veritates generales, necessarias, absolutas, principes. Atque ideo, si nobis aliæ ideæ non essent quam quæ ab experientia et reflexione veniunt, nihil a priori, nihil necessario verum esse cognosceremus, de nulla re apodicticum judicium facere possemus, nulla ratio universalis nobis esset, omnes cognitiones nostræ ad sola facta revocarentur. » — Respondeo negando *majorem* argumenti. Non enim, præter sensus, est sola in nobis reflexio in objecta sensationum, sed dantur etiam abstractio, comparatio, aliæque intellectivæ actiones, quibus ad altiora objecta, quam quæ a sensibus dantur, mens attollere sese potest, ut in ultimo hujus Capitis articulo et in tertio Capite præsentis Libri, Artic. V et VI, plenius demonstrabitur.

IX. Rosmini. Doctissimus iste philosophus systemata idearum innatarum a nobis hucusque exposita et refutata minime amplectitur, attamen innatismo objectivo aliqua ex parte subscribendum esse censet. Summa ejus systematis hæc est :

Principia. Omnes nostræ ideæ dicendæ ne sunt acquisitæ? Huic præliminari et fundamentali quæstioni Rosminius respondet negative, hac ductus ratione : quia nempe acquisitio omnium idearum haberetur vel per judicium vel per abstractionem ; atqui non per *judicium,* quia in judicio aut componuntur aut dividuntur ideæ, quæ ideo in mente nostra judicium præcedunt; non per *abstractionem*, quia abstractio exercetur circa objectum præcognitum a quo abstrahitur quidquid abstrahitur. Ergo non omnes ideæ sunt acquisitæ sed nonnullæ ut innatæ insunt intellectui nostro. Sed quæ? En quæstio secunda, cui solvendæ incumbit Rosminius, præmittendo duos canones verissimos.

Canones. In explicanda origine nostrarum idearum : 1° illa elementa objectiva ponenda sunt *a priori* seu innata, quæ necessaria sunt ad eamdem originem explicandam : quia natura non deficit in necessariis; sed 2° nullum aliud objectivum elementum, præter necessarium, sicut dictum est in primo canone, ut innatum admittendum est : non enim natura abundat in superfluis, et aliunde dedecet philosophum aliquid innatum in anima nostra arbitrarie ponere.

Processus pro innatismo ideæ entis in genere. His ergo positis, animadvertit Rosminius *ens* in genere seu transcendentale esse substratum necessarium omnium nostrarum cognitionum in quibus continetur saltem implicite (O. 7 VI), et *ente* sublato corruunt cognitiones ipsæ. Idea igitur *entis* præcedit quamcumque nostram cognitionem, neque sensatione, neque judicio, neque abstractione, neque reflexione habetur; sed insuper non a natura intellectus nostri emanat, neque arbitrarie dicenda est impressa nobis a Deo in actu sensationis vel perceptionis. Est igitur innata vi primi canonis.

Processus ad excludendum innatismum aliarum idearum. Posita autem intuitione entis in genere, quod ideo ut lumen mentis nostræ haberi debet, ceteræ omnes ideæ nostræ, vi illius ideæ ingenitæ, per acquisitionem haberi de facili possunt. Ergo, ex secundo canone, *sola* idea entis est innata. — Probat autem *antecedens* hoc modo. In nostris cognitionibus distingui debet elementum *formale* ab elemento *materiali*; primum est *intelligibile* a reali existentia præcisum, et est objectum proprium nostræ intellectivæ cognitionis; elementum vero materiale est ipsa *realis existentia* ipsius intelligibilis, quæ nunquam elemento *formali* admiscetur, proindeque non est per se intelligibilis. Nihilominus sicut intellectus ita et sensus nobis inest: primus *ens* intuetur, cujus idea ab origine informatur; alter actioni sensibilium subjicitur, atque ideo sensibilia ipsa percipit. Atqui tum intuitio intellectiva tum perceptio sensitiva sunt in uno eodemque subjecto fundamentali, in unitate nempe τοῦ *ego*. Qua de causa objectum intuitionis, nempe *ens* ideale, cum objecto perceptionis sensibilis componendo, resultat *perceptio intellectiva*, quæ est verum judicium ab *humana ratione* expressum, et cujus objectum est *ipsum ideale cognitum ut revera existens in objecto sensationis*. Manifestum est autem quod in hac synthesi, sicut elementum sensationis ex sua conjunctione ad ideam *puram*, seu *entis*, elevatur ad ordinem intelligibilitatis, ita ipsa idea entis ex sua conjunctione ad elementum sensationis coartatur in sua indeterminatione juxta determinationem ipsius elementi sensibilis; sicque non abstractione sed judicio, quo *ens ideale* affirmatur de objecto reali sensationis, ideæ nostræ acquiruntur. Unde sicut si ab elemento materiali existentia realis individui detrahatur per applicationem entis idealis, quæ est ipsa universalizatio, habetur individuum possibile,

quod juxta Rosminium est *universale;* ita si ope ejusdem idealis illi elemento præter existentiam realem divellas notas individuantes, habetur *abstractio*. Sed idea entis semper manet, ut lumen, magis vel minus determinatum, et ex determinatione ipsa coarctatum ad intelligibilia possibilia, generica et specifica.

Natura entis rosminiani. Ens autem istud rosminianum toto cœlo differt ab *ente* transcendentali (L. 4, II), de quo Scholastici et ceteri philosophi loquuntur: hoc enim est quid creatum, sicut creata sunt contingentia, in quibus existit, quamvis separatim a contingentibus intelligi possit, ut de universalibus dictum est (O. 6, II). Atqui *ens* rosminianum est reapse quid *divinum in se*, indistinctum realiter a natura divina, quamvisper solam rationem ab eadem distinctum (*Teosofia*, vol.IV, *Del divino nella natura* Sez. I, Cap. I, n. 2, Cap. II, n. 9. — Cf. nostram *Propædeuticam*, Lib. I, Cap. XII).

Hæc est summa systematis quod Rosmini fuse exponit et defendit in toto secundo Volumine sui Operis, *Nuovo saggio sull' origine delle idee*. Edit. Vª, 1852, ac in *Teosofia*.

X. Critica. Ut jam innui, nihil contra canones rosminianos opponi potest; veri sunt, et ab omnibus admittendi. Ad systema igitur statim veniendum est, illudque expendendum eo ordine quo exposuimus.

Principium unde Rosminius exorditur est quod, judicio seu synthesi illa ideæ puræ *entis* cum elemento sensationis, non vero abstractione, ideæ primitivæ efformantur. Hoc autem principium non est verum: siquidem abstractione possunt ideæ primitivæ acquiri et revera acquiruntur. Etenim abstractio non est veluti divulsio partis a toto, hoc est elementi universalis ab elemento individuo (quo in casu deberet prius totum cognosci quam pars divellenda); sed abstractio est simplex consideratio unius, nempe universalis, altero, cum quo illud conjungitur, nempe individuo sensibili, non considerato. Et hinc est quod in abstractione, intellectus non considerat universale ut *separatum*, sed *separatim* ab elemento individuali. « Ea, inquit S. Thomas, Lect. XII, in III, *De anima*, quæ sunt in sensibilibus, abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, sed *separatim* vel *seorsum* ea intelligens. » Porro abstractio, hoc genuino sensu accepta nullo modo subaudit præcognitionem intellectivam *subjecti* sensibilis in quo abstractio ipsa exercetur. Sicut enim visus videt primo et per se colo-

rem pomi *separatim* quamvis non *separatum* a pomo, quin antea necesse habeat videre vel substantiam vel saporem pomi : sed hæc omnia videt ut objectum *per accidens* (L. 50, IV, seqq.) et ratione sui objecti formalis et per se, nempe coloris, non autem viceversa ratione substantiæ pomi videt ejus colorem ; ita et intellectus in *objecto* sensationis videt objectum suum formale et per se, nempe universale non *separatum* sed *separatim* ab individuo, et ratione universalis videt *per accidens* individuum, non autem viceversa ratione individui videt universale. Et ratio generalis est, quia eo ipso quod aliquod objectum est alicui facultati præsens est præsens toti essentiæ animæ, quia, ut notat S. Thomas verissime P. III, Qu. XC, Artic. III, *tota essentia animæ adest cuilibet ejus potentiæ;* proindeque in quodlibet objectum præsens anima applicat omnes facultates, ita ut in quolibet objecto una quælibet potentia colligat primo, directe et per se, objectum suum formale, ad quod percipiendum natura sua destinatur, et a quo specificatur (21, IV). Non est igitur verum principium assumptum a Rosminio ad generaliter concludendum, quod sit necesse ponere aliquam ideam innatam animo nostro.

Processus. Idem autem dicendum est de processu pro innatismo ideæ entis. Fateor illam (sumptam in sensu scholastico, ut n. præc. fin. declaratum est) esse substratum objectivum omnium actionum nostrarum intellectivarum ; sed dico quod haberi potest abstractione, si abstractio in suo vero sensu supra explicato sumatur. Etenim intellectus colligit in singulari sensibili universale illud, quod ab ipso sensibili ut individuatum exhibetur. Manifestum est igitur quod quanto magis sensibile erit determinatum, tanto magis determinate exhiberit universale in se inclusum, ut illud *separatim* intellectus valeat considerare ; vice versa sensibile confusum causa erit cur intellectus in illo non valeat *separatim* considerare nisi universale confusum seu indeterminatum. Posito ergo, sicut revera accidit in initiali explicatione sensuum in pueris, quod objecta sensationum confusissima atque maxime indeterminata sint, intellectus non poterit determinatum aliquod universale in illo objecto sensibili deprehendere, sed sistet in aliquo objecto maxime confuso, indeterminato, transcendentali denique quod nonnisi *ens* esse potest, et quod proinde abstractione vere potest haberi.

Efformatio idearum. Sed tertio denique non potest admitti processus rosminianus ad efformationem aliarum idearum ope ideæ entis. Hanc formationem, ut vidimus, repetit Rosminius ex judicio seu *synthesi* ideæ puræ entis cum individuo sensibili sensibiliter percepto, ex qua synthesi *sensibile* expoliatur existentia reali vi formalis idealis (*entis*), et eo ipso fit universale. Sed hoc dici nequit. Nam individuum sive ut realiter existens, sive ut mere possibile consideretur, semper est individuum, et nunquam universale, ad quod requiritur quod sit natura expressa per definitionem, hoc est destituta notis individuantibus (O. *Artic.* 1), et quod æque possit affirmari de individuis. Sicut igitur non potest dici : *Petrus possibilis est Paulus possibilis*, dicitur autem : *Petrus possibilis est homo possibilis ;* ita *homo* quidem est quid universale, non autem *Petrus possibilis.* — Non me latet *possibile* ideo dici *universale* a Rosminianis, quia est *ideale* repræsentans aliquid ; sed hoc inconvenienter dicitur, quia si *reale* repræsentatum, juxta ipsos, est singulare, singulare est necessario suum repræsentativum sive ideale sive reale ; sicut imago Petri est singularis, quia individuum repræsentat, neque repræsentaret adæquate si in se non retraheret illud quod repræsentat. Ergo ex applicatione ideæ entis non potest explicari formatio aliarum idearum quæ sunt in nobis.

Synthesis. Denique synthesis rosminiana, quæ constituitur ut origo idearum, in seipsa considerata omnino repugnat. *Synthesis* enim ista est compositio *idealis* cum *reali*, *formalis* cum *materiali entis*, denique *indeterminati* cum objecto determinato sensationis. Atqui repugnat omnino ut intellectus componat in unum elementa quæ non præcognoscit ; et, docente Rosminio, intellectus objectum sensationis non cognoscit : si enim cognosceret, cognosceret *universale* in sensibili, eo modo quo supra de abstractione diximus, et sic inutilis esset *forma* idealis entis, synthesis rosminiana, et totum systema rueret a fundamentis. Hanc rationem urget S. Thomas, P. I, Qu. XIV, Artic. XI, contra illos qui volebant quod Deus cognosceret singularia, *applicando causas universales ad particulares effectus.* « Sed hoc, inquit S. Thomas, nihil est : quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat ; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit. »

Natura entis rosminiani. Hoc ens, ut diximus (num. præc.) est quid *divinum in se,* ratione solummodo non autem realiter a divina natura distinctum. Insuper est pars essentialis omnium omnino entitatum, prædicatum necessarium et essentiale earumdem. Igitur aliquid in se divinum, quod realiter est divina natura et realiter Deus ipse, est pars essentialis omnium entitatum, et earum prædicatum necessarium et essentiale. Quæ illatio est ipse pantheismus, et præcipue pantheismus idealisticus (27, VI, seqq. : O. 5, III, IV). Qua de re fusiori calamo dissero in lib. I, Cap. XII *Propædeuticæ.* Videatur etiam *monitum* præfixum alteri ejusdem Operis editioni. — Hic subnectimus decem priores propositiones, ex quadraginta quas excerptas ex Operibus Rosminii, præcipue vero ex *Teosofia*, S.C.S.O. reprobavit, damnavit ac proscripsit (Cf. Art. 11, VII; 13, IX; 24, VIII; C. 6, II; 9, IV).

(I). « In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in se ipso, hujusmodi nempe quod ad divinam naturam pertineat.

(II). « Cum divinum dicimus in natura, vocabulum istud *divinum* non usurpamus ad significandum effectum non divinum causæ divinæ; neque mens nobis est loqui de *divino* quodam, quod tale sit per participationem.

(III). « In natura igitur universi, idest in intelligentiis quæ in ipso sunt, aliquid est, cui convenit denominatio divini non sensu figurato sed proprio.

« Est actualitas non distincta a reliquo actualitatis divinæ.

(IV). « Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud quod homini in natura manifestatur.

(V). « Esse quod homo intuetur necesse est ut sit aliquid entis necessarii et æterni, causæ creantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium : atque hoc est Deus.

(VI). « In esse quod præscindit a creaturis et a Deo, quod est esse indeterminatum, atque in Deo, esse non indeterminato sed absoluto, eadem est essentia.

(VII). « Esse indeterminatum intuitionis, esse initiale, est aliquid Verbi, quod mens Patris distinguit non realiter sed secundum rationem a Verbo.

(VIII). « Entia finita, quibus componitur mundus, resultant ex duobus elementis, idest ex termino reali finito et ex esse initiali, quod eidem termino tribuit formam entis.

(IX). « Esse, objectum intuitionis, est actus initialis omnium entium.

« Esse initiale est initium tam cognoscibilium quam subsistentium : est pariter initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum.

(X). « Esse virtuale et sine limitibus est prima ac simplicissima omnium entitatum, adeo ut quælibet alia entitas sit composita, et inter ipsius componentia semper et necessario sit esse virtuale. — Est pars essentialis omnium omnino entitatum, utut cogitatione dividantur. »

De systemate Kantii mentio hic esset facienda : sed cum illud maxime valorem idearum nostrarum respiciat, ideo de ipso sermo ordinatius erit in quarto Capite hujus Libri, in quo de objectis nostrarum cognitionum disserendum erit. De Ontologismo vero plenius agam in Theologia naturali.

ARTICULUS QUARTUS

(33)

Utrum sensus sint causæ totales nostrarum idearum.

I. Sensismus antiquorum. Leucippus, Democritus, Epicurus aliique ex antiquis philosophis, si fidem facimus Aristoteli aliisque post ipsum scriptoribus, posuerunt sensationem ut causam *totalem* nostrarum idearum, eo ferme modo quo objecta externa materialia sunt causa totalis specierum sensibilium; ac propterea posuerunt sensibilia individua esse objecta propria et exclusiva cognitionis humanæ. « Et hujus positionis ratio fuit, inquit S. Thomas, P. I, Qu. LXXXIV, Artic. VI, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in Lib. II *De anima.* Et ideo quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones « a corporibus emissas, et in sensibus receptas ».

II. Critica. Absurditas hujus systematis aperte demonstratur ex tribus : nempe ex eo quod pro fundamento assumit identitatem intellectus cum sensu (22, V); ex eo quod inducit materialium effluxum imaginum ex superficie corporum; et ex eo quod, consequenter, cognitionem nostram inter angustias sensibilium individuorum coarctat, proinde-

que scientiam humanam, quæ, ut in Lib. *De vera Religione*, Cap. LII, n. 101, sapienter notat S. Augustinus, *certa esse non potest, nisi sit rerum æternarum et eodem modo se semper habentium*, prorsus eliminat.

III. Locke. Systema antiquorum sensistarum a scholis merito repudiatum, perpolire et instaurare sæculo XVII conati sunt Petrus Gassendus (1592-1655) in Gallia, et Thomas Hobbesius (1588-1679) in Anglia : primus quidem quoad respectum præcipue ideologicum; alter vero principaliter quoad respectum moralem. Plures nacti sunt sectatores, quorum præcipui extiterunt in Gallia Condillac, in Anglia vero Locke, natus Wington anno 1632, defunctus anno 1704. — Edidit Locke Opus, quod inscripsit : *De intellectu humano*, et in quo totus est in origine nostrarum idearum explicanda. « Undenam, quærit Lib. II, Cap. I, § II, larga ista cognitionis et ratiocinandi suppellex ? Ad hæc uno verbo respondeo, ab experientia. Diuturna nostra observatio, quæ versatur vel circa externa sensuum objecta, aut internas istas mentis operationes, quas in nobis animadvertimus, et de quibus nos ipsi ratiocinamur, omnem cogitandi materiam intellectui suppeditat. Ab hisce duobus scientiarum fontibus, omnes, quæ in nobis sunt aut esse possunt, ideæ originem ducunt. » Igitur, in sententia Lockii, *sensatio* et *reflexio* sunt causa totalis nostrarum idearum : per *sensationem* objecta externa percipiuntur, quæ scilicet per organa sensuum externorum ad animam perveniunt, ut sunt, *colores, calidum, frigidum* aliaque hujusmodi; per *reflexionem* vero percipiuntur objecta sensibilitatis internæ, seu, ut Lockius dicit (*ib.* § IV), operationes animæ, quibus ista fertur in ideas *sensationis*, seu in objecta sensibilitatis externæ. Quatenus anima in istas operationes suas reflectit, alias ideas diversas ab ideis rerum externarum sibi efformat, ut sunt ideæ *perceptionis, cogitationis, dubitationis, volitionis* et similium. Sensatione igitur et reflexione omnes quotquot sunt vel esse possunt in nobis ideæ acquiruntur : « Ab hisce duobus, inquam, videlicet ab externis rebus materialibus, tanquam sensationis objectis, et ab internis mentis operationibus, tanquam reflexionis objectis, omnes nostræ ideæ originem mihi sumere videntur. » Ita concludit Lockius, Op. et loc. cit., § IV. In hunc *sensismum*, seu *empirismum* Lockii descendunt, quoad substantiam, nostra ætate non pauci scriptores ex Schola materialistica (L. 63, II)

IV. Critica. Lockius a crassiori antiquorum materialismo in describenda origine nostrarum idearum quoad formam recedit, sed tamen sensismo aperte adhæret, et spiritualitatem animæ humanæ jam aliis suis doctrinis labefactatam (8, V) suo systemate ideologico subvertit. Id aperte fassi sunt ejus discipuli (*ibid.*). Unde Leibnitzius ad Bierling de Lockio scribens, ait : *Inclinavit ad Socinianos, quorum paupertina semper fuit de Deo et de mente philosophia.* — Sed directe venio ad systema.

In antecessum Lockius exorditur ab affirmatione sensismi, identificando sensum cum intellectu. Id aperte docet Lib. II, Cap. I, § III, in exordio nempe sui systematis. « Hæc facultas (reflexio) quamvis *sensus* non sit, quia non fertur ad objecta exteriora, valde tamen sensui vicina est, et non incongrue posset vocari *sensus interior*. Attamen quia primum fontem nostrarum idearum sensationem dixi, hanc secundam facultatem appellabo reflexionem, quia per ipsam anima non acquirit nisi ideas propriarum operationum. » Ex hisce ergo verbis habemus quod *reflexio* juxta Lockium est ipse sensus internus, seu conscientia mere sensitiva, cujus objectum sunt operationes et affectiones sensitivæ. — Hinc fallitur Poli cum in notis ad Manuale Historiæ Philosophiæ a Tennemann conscriptum (*Terzo Periodo.* — Progressi dell'Empirismo, etc. § 343, Nota 2, Vol. III), a sensismi nota Lockium absolvere conatur.

Objecta quæ per sensus habentur sensibilia sunt et individua, ut pluries jam diximus ; sensatio vero et reflexio objectum in quod versantur intactum relinquunt, et solummodo intimius penetrant. Si ergo sensatione et reflexione nonnisi sensus externi et interni objecta attingimus, *substantias* et *universalia* minime cognoscimus. Audiatur iterum Lockius (loc. cit., § V) : « Objecta externa, inquit, spiritui subministrant ideas *qualitatum sensibilium*, nempe perceptiones illas diversas (*individuas*) quas illæ qualitates (*individuæ*) producunt in nobis; spiritus vero subministrat *intellectui* (*intellige sensum internum de quo supra*) ideas propriarum operationum (*et ideo rerum singularium*). Si rigorosum examen instituamus omnium harum idearum, earumque modorum et relationum, pronum erit scire quod ad hoc reducuntur omnes ideæ nostræ, et quod nihil sit in spiritu nostro quod ex alterutra via (*sensatione et reflexione*) ad ipsum non perveniat. » Quia autem universalia solummodo, utpote nobis

exprimentia essentiam necessariam, immutabilem et æternam rerum, objecta esse possunt certitudinis scientiæ nostræ, illis subtractis, ista omnino perit (*sup.*, n. II). Quæ conclusio ita est logice connexa cum systemate ideologico Lockii, ut ipsemet, quem sequuntur recentiores positivistæ, ad mera nomina reduxerit universalia, sicut reduxit substantias rerum ad meram qualitatum aggregationem. Contra quos errores late disserui in primo (2, I et seqq.) et secundo Libro (28, I et seqq.) Ontologiæ.

V. Condillac. Principiis lockianis insistens Condillac (in Gallia natus 1715, mortuus anno 1780) libros edidit, *De origine humanarum cognitionum*, *Tractatum de sensationibus*, aliosque, in quibus ita rigidiorem sensismum professus est, ut recentioris empirismi parens habeatur. Exorditur fingendo hypothesim quod homo sit machina quædam (*homo-machina*), cui gradatim et successive unum vel alterum sensum concedit, unam vel alteram sensationem ; et concludit omnes animæ quas distinguimus operationes, esse ipsammet sensationem diversimode sumptam, seu, ut ipse dicit, *sensationem transformatam*. Hinc sex, juxta ipsum, sunt animi nostri facultates, nempe, *attentio*, *comparatio*, *judicium*, *reflexio*, *imaginatio* et *ratiocinium ;* at *attentio* est vividior unius objecti præ aliis sensatio ; *comparatio* est duplicata attentio ad duo objecta ; *judicium* est juxtapositio objectorum comparationis, unde eorum convenientia vel discrepantia apparet : *reflexio* est intensior attentio ; *imaginatio* est synthesis qualitatum sensu perceptarum ; *ratiocinium* denique est deductio unius judicii ab alio. Quocirca nulla nobis est actio cognoscitiva quæ sensationem excedat, et non sit ipsius sensationis explicatio.

VI. Critica. A refutando hoc sensistico systemate abstinemus. Quæ enim contra Lockium diximus, a fortiori valent contra systema Condillachii, qui explicite ad sensationes reducendo omnes animæ nostræ actiones cognoscitivas, nedum universalia non explicat sed negat, rationalitatem ut distinctam a sensu neque re neque nomine relinquit, hominemque brutis perfecte similem facit quoad naturam intrinsecam.

VII. Laromiguière. Petrus De Laromiguière (1756-1837) doctrinam condillachianam, cui antea adhæserat, temperare, postea aggressus est. In ordine cognitionis tres in animo nostro distinguit facultates, quæ sunt *attentio, judicium* et *ratiocinium*. Attentio non est vividior sensatio, ut docet Condillac, sed directio activitatis animæ in ipsas sensationes : comparatio seu judicium est duplicata attentio, simplicem attentionem quodammodo dividens, eo quod in duas sensationes simul exercetur ; ratiocinium denique est duplicata comparatio, et ideo magis attentionem dividit. Vi harum trium facultatum, animus noster fit potentia.

VIII. Critica. Sententia Laromiguière nonnisi verbo tenus differt a sententia Lockii ; attentio enim Auctoris gallici est ipsamet reflexio scriptoris angli. Unde nihil immorandum est in ejus refutatione.

ARTICULUS QUINTUS

(34)

De origine nostrarum idearum.

I. Conclusio generalis tertii et quarti articuli. Probavimus in tertio articulo ideas nobis non esse innatas ; in quarto sensus non esse causas totales ipsarum idearum. Reliquum igitur est ut concludamus eas haberi ut a vera causa efficiente ex vi nativa ipsius intellectus. *Ipsa anima*, inquit S. Thomas, *in se similitudines rerum format ;* et S. Augustinus, Lib. IX, *De Trinitate*, Cap. III, scribit : *Mens ergo ipsa, sicut corporearum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam.* Non autem intellectus humanus vel a seipso vel ab animæ essentia ideas educere potest, quia passive et non active se habet respectu intelligibilis, ut dictum est (27, V). Ergo necesse est ut *primitivas* ideas educat ab objectis sensationis, ita nempe ut sensus non sint causæ efficientes, sed materiam præbeant intellectui, veræ causæ efficienti nostrarum idearum. Unde tota quæstio est *de modo* quo intellectus noster ab objectis sensationis ideas efformat. — Hæc quæ compendio et ex præcedentibus articulis a me conclusa sunt, uberiori oratione in hoc articulo gradatim sunt explicanda et probanda.

II. Intellectus humanus in præsenti rerum statu nullam actionem exercet sine concursu simultaneo phantasiæ et consequenter sine prævia externa sensatione. Prima pars hujus propositionis probatur ex facto. Disputari siquidem potest utrum naturaliter in præsenti statu dari in nobis absolute

possit actus pure intellectualis sine ulla phantasmatum consociatione; sed nos non quærimus quid fieri possit, sed quid revera fiat. Porro in ordine facti, ut jam diximus (L. 51, II) cum S. Thoma, P. I, Qu. LXXXIV, Artic. VII, « hoc quilibet in seipso experiri potest quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. » Unde merito concludit : « Impossibile est, intellectum secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. »

Secunda autem pars propositionis est corollarium primæ partis probatæ. Nam, ut iterum verba S. Thomæ usurpem, P. I, Qu. CXI, Artic. III, ad 1, « principium phantasiæ est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quæ nullo modo sentimus, vel secundum totum vel secundum partem; sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. » Cf. S. August. *De Musica*, Lib. VI, Cap. XI, n. 32.

III. Asserta dependentia intellectus a sensibus est objectiva. Hæc propositio nullo negotio probatur. Etenim præfata dependentia non potest esse subjectiva, quia intellectus est facultas essentialiter inorganica et solius animæ (22, V et seqq.). Ergo est exclusive objectiva : non enim in casu nostro fingi potest alia dependentia, quæ sit media inter subjectivam et objectivam. Hæc autem dependentia objectiva non est nisi necessitas in intellectu habendi a sensibus objecta seu materiam, unde ideas primitivas sibi proprias efformet, ut in hoc ipso articulo amplius declarabimus.

IV. Nota. Solvitur difficultas. Dices : ex principiis positis infertur quidem quod intellectus habeat ex sensibus nonnulla objecta, non autem quod omnia habeat ab illis. — Deinde dependentia intellectus a sensibus potest explicari ex eo quod intellectus indigeat sensibili vel ut excitamento, vel ut singulari individuo cui *formale* suum innatum, nempe *universale*, applicet, ut istud tanquam aliquid reale existens conspiciat.

Resp. Sed contra est; nam qui hæc opponunt non satis penetrant factum conscientiæ n. II declaratum. Imprimis enim non negamus quod intellectus noster per ideas quas primitus ex sensibilibus accipit, possit alias ideas sibi efformare

rerum etiam supersensibilium, ut suo loco demonstrabitur; sed de hoc in præsenti non est quæstio. Quærimus impræsentiarum rationem adsertæ dependentiæ, et dicimus eam esse *objectivam* et universalem quoad *originem primitivam* nostrarum idearum. Si enim hæc dependentia esset partialis, ut dicitur in prima parte objectionis, inexplicabile omnino esset factum conscientiæ. Hoc enim in casu illa dependentia locum non haberet quoad ideas rerum spiritualium. Nam res spirituales et extra et supra sensibilia sunt, neque indigent phantastico indumento ut intelligantur; præterea intellectus absolute consideratus non indiget phantasia ad intelligendum. Ergo nulla neque ex parte objecti neque ex parte subjecti esset ratio quare intellectus noster non valeat sine phantasmate sensibilium hujusmodi res insensibiles intelligere, si earum origo in nobis neque proxime neque remote ex sensibilibus dependeat. — Altera vero pars difficultatis vim non habet. Nequit enim concipi facultas essentialiter a sensu distincta et a sensu subjective omnino independens, sensibili tamen individuo vel sensibilium excitamento indigens ad intelligenda quæcumque intelligit, si independenter a sensibus tum proxime tum remote in se haberet intelligibilia objecta a sensibilibus nullo modo derivata. Unde merito et profunde S. Thomas II, *Contra Gentiles*, Cap. LXXXIII, concludit in hæc verba : « Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. » Hac ergo difficultate submota, prosequamur.

V. Primitivæ ideæ universales formantur ex sensibilibus virtute abstractiva intellectus. Probatur insistendo factis et principiis jam positis. Intellectus humanus dependet *objective* a sensibus ut supra, n. III, dictum est. Objecta autem sensibilia quæ a sensibus referuntur, sive a sensibus externis sive a phantasia, sunt individua quidem, sed revera continent universalis *naturam* expressam per definitionem (O. 1, IV), et quam realiter existere probavimus (O. *Artic.* 6). Est autem de natura facultatum cognoscitivarum, ut quando obversatur ipsis aliquod objectum, unaquælibet consideret in ipso objectum proprium et formale, ceteris quæ sunt in ipso et quæ sunt objecta *per accidens* non consideratis; ita ut totum objectum sit *animæ* præsens, sed non totum præsens sit singulis facultatibus in ratione *objecti* cogniti, ut supra dictum est (32, X). Objectum autem proprium et formale

intellectus est universale, ut sæpe dictum est et omnes concedunt. Ergo sicut in objecto sensibili visus considerat colorem, et gustus saporem, non considerata substantia ipsius sensibilis, quæ est objectum *per accidens* talium sensuum; ita intellectus considerat *universale* in *sensibili*, seu, ut ait S. Thomas P. I, Qu. LXXXIV, artic. VII, *speculatur naturam universalem in particulari existentem*, non consideratis notis individuantibus ejusdem naturæ quæ sunt objecta *per accidens* ipsius intellectus. Atqui hæc consideratio est vera abstractio *intelligibilis* a sensibili individuo (32, X). Ergo primitivæ ideæ universales formantur ex sensibilibus virtute abstractiva intellectus, quam virtutem abstractivam alibi diximus esse ipsum intellectum *agentem* Scholasticorum (28, III et IV).

VI. **Formatis autem per abstractionem a sensibilibus ideis primitivis, intellectus vi sua nativa ad alia intelligenda assurgit.** Etenim major procul dubio vis activa inest intellectui quam phantasiæ. Atqui phantasia per synthesim et analysim sensibilium rerum externarum alia format objecta, quæ prout sunt unum compositum a phantasia, non existunt in dominio sensibilitatis externæ (25, II). Ergo a fortiori intellectus vim habet innatam, ut conscientia testatur, qua potest primitivas ideas per abstractionem a sensibilibus acceptas componere per synthesim vel dividere per analysim; et per judicia et ratiocinium pervenire ad alia cognoscenda, quæ virtualiter (in ordine cognitionis) continentur in ipsis naturis sensibilium, et ad quæ acies mentis valida est ut sese attollat, non quidem ea creando aut fingendo, sed actu considerando. — Impræsentiarum satis est statuisse hanc thesim generice; nam quæ sint objecta ad quæ mens nostra assurgere possit per sensibilia et quomodo, non est hujus loci definire.

VII. Nota I. **Solvuntur difficultates.** — *Objectio prima.* Hæc sententia S. Thomæ circa formationem nostrarum idearum non differt quoad substantiam a sensismo Lockii, quem in præcedenti articulo impugnavimus. Ergo rejicienda.

Respondeo hanc calumniam impactam fuisse doctrinæ S. Thomæ a Cartesianis aut ex ignorantia aut ex malitia. Discrimen enim inter unam et aliam sententiam ita essentiale et radicale est, ut nihil magis. Quid vult *sensismus* seu *empirismus?* Sensus, adjuncta attentione vel reflexione, esse causas efficientes et totales nostrarum idearum; quæ quidem attentio vel reflexio nihil amplius attingunt in objectis sensationum, quam objecta ipsa singularia et individua, esto vividius percepta; de universalibus nullus sermo est, neque potest esse, quia pro empirismo universalia sunt mera nomina (O. 2, II). Contra, in doctrina S. Thomæ sensus non sunt causæ totales, sed tantum *materia causæ;* vera causa efficiens est potentia intellectiva, et universalia quæ illa deprehendit in sensibilibus non sunt mera vocabula aut entia logica, sed veræ realitates existentes in sensibilibus ipsis, in quibus quia universalia existunt mens potest ea deprehendere et deprehendit de facto : « Ex parte phantasmatum inquit S. Thomas P. I, Qu. LXXXIV, Artic. VI, intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia (*universalia*) actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ » Et in responsione ad 3 subdit : « Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit, » ut numero præcedenti explicavi. Igitur *empirismus* confundit intellectum cum sensu et cognitionem sensitivam cum cognitione intellectiva; S. Thomas hæc omnia distinguit et distinguenda esse cum ipso probavimus (22, III et V). — *Empirismus* negat universalia revera existere in singularibus, proindeque reflexionem et attentionem affirmat intra limites contingentiæ et individualitatis contineri, et scientiam proprie dictam consequenter tollit; S. Thomas realem existentiam universalium in singularibus tuetur, proindeque, abstractione mediante, posse *separatim* (32, X) videri universalia in singularibus, eaque, utpote necessaria, constituere objecta et fundamenta scientiæ. — *Empirismus* denique, ne plura persequar, coarctat cognitionem nostram intellectualem intra limites synthesis et analysis contingentium sensibilium; S. Thomas vim præpotentem animæ nostræ concedit, qua mediante quæ in intelligibilibus primitivis logice seu in ordine cognitionis virtualiter continentur deprehendit, et intelligibilia hoc modo consequitur quæ supra sensus et sensibilia sunt posita. — Quæ omnia si satis non sunt ad radicaliter distinguendum unum systema ab alio, nescio in quo possit constitui differentia rerum omnium. — Cf. quæ fuse dissero in primo Libro Operis, *Della luce intel-*

lettuale, etc., præsertim vero Cap. XIII, in quo solvo difficultates, quas contra nos urget novissime Julius Fabre.

Objectio secunda. In systemate thomistico illud quod maxime absurdum videtur, est *abstractio* ipsa unde primitivæ ideæ efformari dicuntur. Nam ex una parte ponitur quod *universale* abstrahitur a singularibus, et consideratur in singularibus; ex altera vero affirmatur hujusmodi singularia non cognosci ab intellectu per se, sed solummodo per accidens, cognitione indirecta. Quo pacto hæc duo ad invicem cohærent? Et tamen, nisi illa explicentur, ruit a fundamentis totum systema.

Respondeo falsum esse, systema nostrum niti illo fundamento; principia enim nostra duo sunt : 1° a sensibus materiale datur; 2° in illo *materiali* intellectus per suam propriam vim considerat *universale* : quæ *consideratio* ut pluries jam dictum est, *abstractio* nominatur. Utrum vero præcedat vel sequatur præcognitio intellectiva singularium, quæstio altera est a systemate ipso omnino distincta. Quod vero intellectus noster in singulari animæ præsente possit per se cognoscere universale, non cognito nisi per accidens singulari ipso, probavi supra, Artic. 32, n. X et supra, n. V.

Ceteræ difficultates quæ nobis opponuntur, eædem sunt quibus adversarii probare contendunt innatismum vel omnium vel quarumdam idearum, et quas proinde discussimus in Articulo 32.

VIII. Nota II. De modo quo phantasmata concurrunt ad nostras intellectiones. Constat ex dictis, nn. II et III, phantasmata non subjective sed objective associari actionibus intellectivis, ex quo intulimus, n. V, originem nostrarum idearum a sensibus, mediante intellectu *agente;* sed perutile erit nonnulla hic explicare circa modum quo phantasmata ipsa concurrant ad nostras intellectiones. Audiatur imprimis S. Thomas hac de re disserens P. I, Qu. LXXXV, Artic. I, ad 4 : « Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectns agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine indivi-

dualibus conditionibus secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur. » Quid est *illuminatio* intellectus agentis? Quid phantasma ante *abstractionem* et in ipsa *abstractione*? quid *abstractio* ipsa? — Respondendum est singillatim tribus hisce quæstionibus.

Illuminatio intellectus agentis. Quamdiu sensibile consideratur præcise ut est in *sola* imaginatione, non est objectum proximum et formale intellectus, quia, ut pluries dictum est, objectum intellectus non est sensibile individuum, sed natura disjuncta a notis individuantibus, quæ est ipsum universale *fundamentale*, substratum universalis logici (O. 1, III). Dicitur tamen sensibile imaginatum objectum remotum intellectus, quia revera in eo existit *universale* illud quod est objectum ipsius intellectus, et quod intellectus apprehendens in sensibili imaginato videt consequenter *per accidens* ipsum sensibile, ut supra, n. V, dictum est. In brutis autem animantibus cum non adsit nisi imaginatio, *universale* neque separatum neque *separatim* (32, X) apparere vel considerari potest ab ipsis. Contra in homine objectum imaginatum præsens est animæ rationali, nempe non solis facultatibus sensitivis præditæ, sed etiam intellectivis, quas simul cum sensitivis cuilibet objecto sibi præsenti anima applicat, ut supra, n. V, pariter dictum est. Igitur in homine, universale quod est in objecto imaginato, apparere *separatim* potest, quia intellectus adest capax illud separatim intelligendi. Atqui absurdum est dicere quod ex se objectum sensibile imaginatum *separatim* ostendat universale in se existens, vel quod hoc sit opus ipsius imaginationis : quia secus universale æque esset in brutis. Ergo quod universale menti appareat *separatim* in sensibili imaginato, seu, quod in idem recidit, quod in sensibili imaginato possit *separatim* considerari universale, est opus ipsius intellectus, quem *agentem* diximus, et non est nisi vi conjunctionis imaginationis cum intellectu in essentia animæ quod hæc fieri possunt, ut ait S. Thomas in illis verbis : *Pars sensitiva*, etc. Convenit autem inter philosophos quod dicatur lumen et illuminatio *omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem*, ut recte notat ipsemet Angelicus, P. I, Qu. LXVII, Artic. I. Unde vere possunt phantasmata dici illuminata lumine intellectus agentis.

Phantasmata ante abstractionem et in abstractione. Phantasmata ante illuminationem intellectus agentis obscura sunt

in ordine cognitionis intellectivæ, sed præsentia sunt animæ, in qua radicantur tum potentiæ intellectivæ tum potentiæ sensitivæ (22, II); vi tamen illuminationis intellectus agentis in phantasmate *separatim* videri ab intellectu potest universale in ipso phantasmate contentum, ut hucusque explicavimus. In hoc consistit abstractio intellectus agentis seu, ut aiebant Scholastici, abstractio speciei intelligibilis a phantasmatibus. Sed etiam addebant species intelligibiles sic abstractas recipi in intellectu possibili. Caveamus autem ab imaginando quod ista receptio specierum habeatur quasi species intelligibilis volitet ab imaginatione ad intellectum possibilem, vel alio consimili crassiori et ridiculo modo. Quo sensu sit intelligenda Scholasticorum doctrina, explicare non pigebit. Dictum est enim quod intelligibile se habet ad intellectum nostrum ut agens ad patiens : quod principium præ mente semper est habendum in scientiæ nostræ explicatione. Atqui sensibile imaginatum, ut tale est, nempe materiale, nequit agere in intellectum, juxta illud principium : nihil materiale imprimere potest in rem spiritualem. Universale autem in intellectum agere potest, quia est intellectus objectum proprium et proportionatum; et universale est in sensibili imaginato, quamvis circumscriptum rationibus individuantibus. Ergo phantasma non ratione sui, sed ratione universalis *separatim* sumpti a suis notis individuantibus, agere in intellectum potest eumque determinare ad intellectionem objectivam illius universalis : quam quidem determinationem, efficientem *objective* ipsam intellectionem, *ideam* seu *speciem* intelligibilem vocavimus (30, II et III). Atqui phantasma vi sui non potest efficere ut universale separatim appareat et afficiat et determinet intellectum possibilem, sed hoc habetur virtute intellectus agentis, cui imaginatio nostra est unita, ut dictum est. Ergo phantasma ratione sui universalis quod continet non afficit neque determinat intellectum possibilem vi propria sed vi intellectus agentis : « Phantasmata, inquit S. Thomas P. I, Qu. LXXXV, Artic. I ad 3, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporis, non habent eumdem modum existendi, quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentativa eorum, quo-

rum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quæ prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili ad modum, quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum. » Quod vero agit virtute alterius, agit ut ejus instrumentum. Ergo rectissime, *Qq. Dispp. De veritate*, Qu. X *De mente*, Artic. VI, ad 7, concludit, quod « In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus; se habent phantasmata, ut agens *instrumentale* et *secundarium;* intellectus vero agens, ut agens principale et primum. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum. Et ideo intellectus possibilis recipit formas (editio Nicolai habet, *non recipit*, etc.) ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. Et sic formæ intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia, neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili ». In eumdem sensum loquitur S. Doctor *Quodlibeto* VIII, Artic. III. Hanc teneo esse genuinam et veram sententiam S. Thomæ circa verum et realem influxum, instrumentalem tamen, phantasmatis in intellectum, ratione conjunctionis imaginationis et intellectus in unica essentia animæ rationalis in homine; ita nempe ut, proportione servata, sit explicandus influxus imaginationis in intellectum, eadem ratione qua explicavimus influxum corporis in animam (14, X et XI). In hoc sensu loquitur, ut existimo, Cl. pater Liberatore in secunda editione Operis, *Della conoscenza intellettuale*, Vol. II, Cap. VII, Artic. III, post Cajetanum in P. I, Qu. LXXIX, Artic. III.

Abstractio. Duplicem esse distinguendam primitivam abstractionem, ex dictis satis est manifestum. Una est intellectus agentis quatenus illustrat phantasma, ita ut species intelligibilis seu determinatio objectiva exsurgat in intellectu possibili respectu universalis contenti in phantasmate, ut hucusque explicavi. Alia vero est abstractio propria intellectus possibilis, qua iste, determinatus a specie intelligibili, considerat in phantasmate universale *separatim* a conditionibus individuantibus. Ut quisque autem per se videt, prima distinguitur a secunda et est causa secundæ : nam intellectus possibilis eatenus potest considerare *universale* in sensibili

individuo separatim a notis individuantibus, quatenus objective afficitur et determinatur (*species impressa*) ab ipso universali, ut explicavimus. Non autem *universale* potest afficere intellectum possibilem nisi quatenus per virtutem abstractionis seu illuminationis intellectus agentis tale efficiatur eo modo quem hic supra declaravimus.

CAPUT TERTIUM

DE OBJECTIS NOSTRARUM COGNITIONUM

Prologus. Tertio denique loco, juxta ordinem huic quarto Libro præfixum, agere suscipimus de re, quæ caput est et fundamentum totius philosophiæ, et in qua tam funeste errant idealistæ nostræ ætatis, nempe de objectis et valore objectivo nostrarum cognitionum. Ut autem ordo et claritas non desint, en argumenta quæ successive sunt tractanda. In antecessum nulla cognitio intellectiva locum habet in nobis, nisi objectum idealiter in mente et a mente exprimatur; de hoc ergo objecto idealiter expresso, quod a Scholasticis *verbum cordis*, seu *verbum mentis* dicitur, primo agam. Sed deinde statim occurrit quæstio, utrum objecto idealiter in mente et a mente expresso, aliquid reale extrasubjectivum respondeat. Et posito quod illud reale respondeat scientiæ nostræ, tertio quæritur quodnam sit objectum proprium et immediatum cognitionis humanæ in præsenti rerum statu. Illud autem cum sint essentiæ universales rerum materialium, tres statim quæstiones immediate suscitantur : 1° Cognoscit ne et quo modo mens nostra singularia? 2° Quomodo anima nostra congnoscit seipsam? 3° Quomodo cognoscit res alias supersensibiles et spirituales, quas inter eminet Deus? Quibus quæstionibus solutis, cum mens nostra non simul sed successive intelligat quæcumque intelligit, restat inquirendum de ordine chronologico nostrarum idearum. Caput igitur istud dividimus in septem articulos: quorum 1us est *de verbo mentali;* 2us *de realitate objectiva* nostrarum cognitionum; 3us *de objecto proprio et immediato* earumdem; 4us *de cognitione singularium;* 5us *de cognitione animæ humanæ;* 6us *de cognitione aliarum rerum spiritualium;* 7us *de ordine chronologico objectivo* cognitionum humanarum.

ARTICULUS PRIMUS

(35)

De verbo mentali.

I. Verbum orale. Ut in Logica dictum est, soni illi articulata voce prolati, quibus latentes animi nostri conceptus aliis manifestamus, *verba* communiter audiunt. Unde verborum oralium natura et scopus est significare internas mentis conceptiones, ita ut quæ hac significatione carent, *voces* forte sint, sed verba esse non possint (L. 10, IV et seqq.). — Quocirca in verbo orali duo distinguuntur, *materiale* et *formale*. *Materiale* dico ipsum verbum, quatenus est aliquod sensibile, voco autem *formale* ipsius verbi significationem. — Cf. P. I, Qu. XXXIV, Art. I.

II. Verbum imaginatum. Si quis autem recte consideret verbum orale, quoad suum materiale, ab imaginatione pendet. Revera enim quoties loquimur, ea seligimus verba quæ aptiora videntur ad significandum id quod significare intendimus; nempe non solum mentis ideas ordinamus, sed verba quoque materialiter disponimus intra nos, antequam aliis loquamur sive voce sive scripto : esto etiam quod fere simultanea sit locutio externa et interna. Porro retentio atque reproductio verborum, sicut et aliorum sensibilium, est munus phantasiæ. Verbum autem ut materialiter expressum a phantasia dicitur *verbum imaginatum*, et, ut patet, est verbum interius, sensibile tamen, *quod habet imaginem vocis, et est exemplar exterioris verbi*, ut ait S. Thomas, Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. IV, *De verbo*, Artic. I.

III. Verbum mentale. Loquimur autem verbis sensibilibus, ut dictum est, non ad manifestanda vocabula, sed ad designandas res; quæ res designata est *formale* vocabuli, ut dictum est. Sed est impossibile quod rem aliquam vocabulis significemus, nisi rem ipsam mens in se intelligat et exprimat sibi ipsi intelligibiliter, seu idealiter. Res intelligibiliter expressa a mente in seipsa dicitur *verbum cordis*, et etiam *verbum mentis*. « Verbum cordis, inquit S. Thomas Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. et Artic. cit. *De verbo*, nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum. »

IV. Verbum mentis semper formatur sive in simplici appre-

hensione, sive in judicio et in omni cognitione sive directa sive reflexa. Est contra Rosminium, qui vult *verbum mentale* nonnisi in judicio et cognitione reflexa locum habere. — Probatur. Repugnat cognitio intellectiva actualis quæcumque sit sine objecto cognito, seu actualiter a mente considerato. Atqui objectum actualiter consideratum a mente est ipsum verbum mentis, ut dictum est numero præcedenti. Ergo in quacumque cognitione intellectiva verbum formatur. — Fallitur etiam Rosminius cum in suam partem trahere S. Thomam conatur. Sanctus enim Doctor Qu. IV citata *De veritate*, Artic. II, hæc explicite tradit: « Verbum intellectus nostri... est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum (*scilicet res intellecta*) quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam (*ut in simplici apprehensione*), ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit (*nempe in judicio*). » Eadem habet *Quodlibeto* V, Art. IX; P. I, Qu. XXVII, Art. I, et alibi sæpissime. In opusculo autem XIV (Ed. P.), *De natura verbi intellectus*, quærens ex professo quoad cognitionem reflexam : *Utrum verbum gignatur per reflexionem actus intellectus, vel per actum rectum ?* — respondet : *Semper cum actu intelligitur, verbum formatur* (fol. 85, col. 2, B.).

V. Attamen verbum mentis non est nisi in actuali intellectione. Hæc propositio ob oculos ponitur a S. Thoma, Qq Dispp. *De veritate*, Qu. IV, *De verbo*, Art. I, ad 1. « Cum, inquit, verbum interius sit id quod intellectum est (*seu res intellecta prout est intellecta*) nec hoc sit in nobis nisi secundum quod *actu* intelligimus ; verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere. »

VI. Verbum autem mentis omnino differt a specie intelligibili. Probatur ex principiis declaratis. Species enim intelligibilis est affectio et determinatio objectiva intellectus (30, II et seqq.); unde simul cum intellectu est unum principium intellectionis (31, I) qua verbum mentis formatur, seu qua mens objectum intelligibiliter sibi exprimit et considerat. Comparatur igitur verbum ad speciem, ut terminus ad principium; proindeque ad invicem differunt. Qua de causa Scholastici dicebant speciem intelligibilem *speciem impressam*, et verbum mentis *speciem expressam*. Audiatur iterum S. Thomas, *Quodlibeto* V, Artic. IX : « Manifestum est autem quod

omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem, quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quæ est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum : quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta, prout forma artis, quam intellectus adinvenit, dicitur quædam species intelligibilis. »

VII. Corollaria. Ex eodem ratiocinio inferuntur :

Corollarium primum. Sicut verbum mentis differt a specie intelligibili impressa, ita differt etiam ab actione intellectiva qua ipsum verbum, seu objectum intelligibile exprimitur.

Corollarium alterum. Idem omnino est dicendum de verbo *imaginato* relate ad speciem sensibilem et ad actionem imaginationis.

VIII. Quæstio. Sed hic quæritur : Verbum mentale potestne in nobis dari sine præcedenti verbo orali per auditum excepto et per phantasiam conservato et reproducto ? — Hanc quæstionem nostra ætate Vicecomes De Bonald in suo opere *De la législation primitive* promovit, concludens in mente nostra esse ideas innatas, sed in statu habituali et latente (32, VII) et quæ nonnisi ope sermonis sensibilis et imaginati excitantur actualiter in mente ; ita ut, sermone detracto vel signo aliquo sensibili exterius percepto et sermonis vicario, mens humana destitueretur quacumque intellectione. Quam bonaldianam sententiam vel absolute vel temperate exceperunt traditionalistæ, præsertim rigidiores, et etiam ontologistæ qui doctrinam Giobertianam amplectuntur. Sed hæc opinio est falsa ; sit enim :

IX. Repugnat ut verbum mentale, absolute loquendo, dependeat a verbo orali. Procul dubio verba oralia sive eorum vicaria signa non necessariam sed arbitrariam habent significationem (L. 10, II). Ponamus igitur quod homo homini loquatur. Si ille qui audit verba nostra ea non intelligit, indiget explicatione. Hæc autem explicatio aut aliis verbis datur aut ostentione rerum de quibus loquimur. Si rerum ostentione, ergo prius res ipsas intelligit, quam verborum significationem ; et consequenter prior est intelligentia rei, prius est verbum mentale, et postea verbum imaginatum et orale, nec illud ab isto, absolute loquendo, pendet. Si vero aliis verbis detur explicatio, secunda verba (ne abeamus in

infinitum) discipulus non intelligit, nisi quatenus attentione propria antecedenter animadvertit res, a se sine verbis intellectas, sensibiliter designari illis verbis quæ secundo assumuntur ad explicationem priorum. Ponere ergo quod verbum mentale semper et absolute dependeat a verbo sensibili, sitque ipso posterius, est reddere impossibile ipsum verbum mentale. Hinc peracute notat S. Thomas, Qq. dispp. *De veritate*, Qu. XI, *De magistro*, Artic. I, quod magisterio aliorum nihil addisceremus, nisi præirent in mente nostra cognitiones aliæ proprio marte acquisitæ : « Si docemur quid est homo, oportet quod de eo præsciamus aliquid, scilicet rationem *animalitatis*, vel *substantiæ*, aut saltem ipsius *entis*, quæ nobis ignota esse non potest. » — *Ibid.* ad 3.

ARTICULUS SECUNDUS

(36)

De objectivitate nostrarum cognitionum.

I. Quæstio. Intellectus intelligendo format verbum, hoc est exprimit sibi idealiter objectum intelligibile. At existunt ne realiter extra nos objecta prouti a nobis intelliguntur, seu, aliis verbis, possumus ne certo asserere quod res sint extra nos in ea essentia vel natura sicut eas intellectus noster intelligit ; vel contra verbum mentis non est nisi forma quædam animæ nostræ, sine relatione ad realitatem rerum extra nos existentium ? En quæstio, quæ quanti sit momenti unusquisque per se videt, et melius etiam videbit ex dicendis.

II. Idealismus objectivus Kantii. Ut problema a nobis propositum solveret Kant, sicut jam diximus in Logica (56, I), exorditur ab analysi nostrarum cognitionum. Qua in re, Platonem imitatus (32, V), animadvertit objecta, quæ nobis ab experientia dantur, contingentia esse et mutabilia, cum contra scientia nostra immutabilitatem habeat et universalitatem ab objectis necessariis et universalibus circa quæ versatur. Ergo primo concludit, elementa contingentia et mutabilia nostrarum cognitionum sunt quidem ab experientia in nobis, non autem elementa universalia et necessaria : quæ ideo sunt in anima nostra ab ipsa anima, ut *formæ* nostræ cognitionis. — Duo autem sunt genera rerum quæ menti obversari pos-

sunt : aliæ namque sunt sensibiles, seu melius phænomena sensibilitatis : aliæ vero sunt intelligibiles, quæ ideo græco vocabulo *noumena* a Kantio vocitantur, id est res intellectuales prout in se sunt. Ergo duo sunt genera *formarum* a priori existentium in anima nostra, quibus præfatæ res cognoscuntur. Formæ ad intelligenda objecta apparentia seu phænomena sensibilitatis vocantur *categoriæ :* formæ autem ad intelligenda objecta intelligibilia seu *noumena*, dicuntur *ideæ*. Juxta Kantium categoriæ duodecim sunt : *Unitas, pluralitas, totalitas; — Affirmatio, negatio, limitatio; — Inhærentia* (accidens) et *subsistentia, causalitas* et *dependentia, commercium; — Possibilitas* et *impossibilitas, existentia* et *non-existentia, necessitas* et *contingentia*. Ratio est, quia omnia nostra judicia quæ circa phænomena sensibilitatis versantur, et quæ *notiones* a Kantio appellantur (ut cum dicitur : *lapis est durus*), necessario et universaliter habent aliquam *quantitatem*, aliquam *qualitatem*, aliquam *relationem* (ut causæ vel effectus), aliquam *modalitatem :* quæ sunt formæ genericæ, quarum unaquæque subdividitur in tres species enumeratas. — *Ideæ* vero tres sunt : idea *animæ*, idea *finalitatis* rerum, idea *Dei;* ex quibus exurgunt *Psychologia, Cosmologia* (seu juxta Kantianos, *Teleologia*) et *Theologia* naturalis — Præter autem ideas et categorias, Kant ponit etiam a priori duas formas sensibilitatis externæ et internæ, quæ sunt *spatium* et *tempus*, quia omnis sensatio externa fit *necessario* in *spatio*, et omnis interna sensatio completur *necessario* in *successione*, quæ est *tempus*. Spatium et tempus in se sumpta sunt elementa a priori *perceptionis puræ sensibilis*; categoriæ sunt objecta a priori *perceptionis puræ intellectualis*; ideæ sunt objecta a priori *conceptus* puri intellectus. Omnes autem actiones mentales cognoscitivæ, cujusque generis sint, unitatem syntheticam *subjecti cogitantis* subaudiunt atque in ipsa veluti in centro et substrato necessario subsistunt. Actus quo subjectum cogitans affirmat seipsum, *ego cogito*, vocatur a Kantio actus *transcendentalis* et *syntheticus* CONSCIENTIÆ. — Veniens denique ad directam problematis solutionem hæc Kant concludit : 1° *categoriæ* habent quidem significationem objectivam, attamen nulla existit relatio realis inter ipsas et objecta experientiæ ; unde principia, quibus hujusmodi objecta in se constituuntur, penitus a nobis ignorantur, et mundum transcendentalem constituunt, quem nos nescimus ; 2° ideæ vero nullam realitatem extrasubjectivam præ se

ferunt, quia neque in conscientia neque in experientia est objectum aliquod quod ipsis correspondeat; 3° unde conclusio generalis infertur, quod objecta universalia et necessaria scientiæ nostræ non sunt nisi formæ exclusive subjectivæ nostri spiritus, sine respondente realitate extra nos; sicut et existentia objectorum *idearum* est scientifice *problematica*.

III. Critica. Possem quidem supersedere a confutando subjectivismo Kantii post ea quæ diximus in Logica et ad quæ lectorem remitto (*Artic.* 56); verum, stante rei gravitate, in ipsum systema iterum animadvertimus, illud considerando in suo principio, in suo processu, in suo exitu.

Principium. Kantii principium radicale est elementa necessaria et universalia, quibus tota nostræ scientiæ certitudo nititur, non ab experientia sed a subjecto ipso promanare. Quod quidem principium quamvis aliquid veri in se contineat, ut a Kantio tamen assumitur non est verum. Etenim quæ existunt realiter in dominio experientiæ tum externæ tum internæ singularia sunt et contingentia; sed verumne est quod in singularibus istis realiter non existat universale, quod ideo in sua consideratione separatim a notis individuantibus, sicut induit universalitatem, ita induit necessitatem, et hoc modo potest a mente nostra in singularibus deprehendi et scientifice cognosci? Kant, sequens Platonem, ex eo quod universale et necessarium distinguitur a singulari et constituit elementum proprium scientiæ, falsum cum Platone ipso concludit universale et necessarium nullo modo esse in singularibus; additque non a realitate objectiva, sed a subjecto cogitante emanare.

Processus. At Kant in processu magis errat quam Plato. Iste enim admisit quidem formas intelligibiles inesse animo a priori, sed sapientissime tenuit principium a nobis sæpe inculcatum ut fundamentum universæ scientiæ nostræ, principium inquam de passivitate nostri intellectus in ordine ad intelligibile (27, V). Ex quo manifeste et necessario consequitur formas platonicas esse essentialiter objectivas, seu extrasubjectivas, quarum nempe terminus sunt formæ separatæ, sive per se existentes sive existentes ut ideæ archetypæ rerum in mente divina (32, V). At contra Kant formas a priori ponit in anima, sive sint categoriæ sive sint ideæ. Sed undenam hujusmodi formæ? Procul dubio vel ab objectis experientiæ, hoc est ab universalibus ipsis existentibus in rebus;

vel a principio exteriori (quod nonnisi Deus esse potest) imprimente in anima nostra formas illas; vel ab ipsa vi intellectiva efficiente intelligibile ipsum; vel denique formæ ipsæ sunt mera entia logica. — Si primum dicatur (sicut reapse dicendum esse probavimus in Ontologia asserendo realitatem universalium), jam formæ illæ sunt essentialiter objectivæ, et idealiter exprimunt res ut sunt in seipsis, quia nonnisi a rebus ipsis in nobis producuntur. — Si secundum, formæ a priori sunt iterum ex natura sua objectivæ, quia non ad nobis illudendum, sed ad cognoscendas res ut in seipsis sunt, a Deo sunt nobis impressæ. — Si tertium, Kant lædit principium de passivitate nostri intellectus (27, V), et impossibile est Kantio assignare rationem cur illæ formæ insint aut inesse menti nostræ possint. — Si ultimum denique, cum entia logica sint modi vel relationes additæ a mente realitati rerum, hanc realitatem in se necessario subaudiunt, et illa corruente corruunt: unde ultimum hoc membrum neque ipsi Kantio arridet. Qua de causa absurdum ex quocumque capite est, ideis nostris, seu objectis intelligibilibus idealiter expressis denegare respondentem realitatem objectivam in rebus extra nos existentibus.

Exitus. Jam vidimus quid Fichte intulerit ex conclusione Kantiana (27, VI); modo sumamus initium unde movetur criticismus, illudque comparemus cum fine ad quem pertingit. Principium est determinare a priori possibilitatem et valorem nostrarum cognitionum. Ergo movetur a vera realique hypothesi, imo a reali facto existentiæ subjecti cogitantis et a realitate mundi, in cujus phænomenis subjectum cogitans elementa *formalia* considerat et ab elementis contingentibus discernit; utramque igitur realitatem *utcumque cognitam* subaudit. Exitus vero est denegatio cognitionis vel saltem dubium tum de realitate subjecti cogitantis, tum de realitate rerum extrasubjectivarum. Exitus ergo criticismi opponitur principio, et analysi destruit cognitionem necessario ipsi analysi præsuppositam. — Cetera vide in Logica, loc. cit.

IV. Conclusio. Ex animadversis igitur contra Kantii criticismum concludendum est, ideo a nobis res concipi, quia res sunt realiter in seipsis, neque cognitionem nostram explicari posse nisi posita objectiva realitate, a qua causatur, et quæ ipsius cognitionis est terminus; proindeque verbum mentis est ipsum objectum reale idealiter a nobis expressum: quod ideo est in se sicut a nobis intelligitur, quia nisi esset

in se tale, a nobis nulla ratione intelligeretur. Profundissima non minus quam vera sunt quæ ad propositum nostrum edisserit S. Thomas, Opusc. XIV (Ed. P.), *De natura verbi intellectus* (in princ.) : « Verbum, inquit, cum re dicta per verbum convenientiam habet majorem in natura sua quam cum dicente, licet in dicente sit ut in subjecto. Unumquodque enim ab illo naturam sortitur a quo speciem accipit, et nomen sortitur, cum species sit tota natura rei. Verbum autem speciem accipit a re dicta, et non a dicente, nisi forte quando dicit se ; sicut verbum lapidis differt specie a verbo asini ; verbum etiam dictum a diversis de eadem re, idem specie est. Et hujus ratio est, quia effectus quilibet magis convenit cum principio quo agens agit, quam cum agente, cui solum assimilatur ratione ipsius principii : hoc enim est quod communicatur effectui per actionem agentis. Similitudo autem rei dictæ *(species intelligibilis impressa)* est principium quo verbum rei efficitur, quæ etiam in verbo reperitur a dicente sibi communicata : et ideo ipsum verbum quandoque dicitur similitudo (*species expressa*) rei, quandoque vero verbum (*expressio*) rei, ubicumque illa rei similitudo exprimitur, sive in parte imaginativa sicut phantasma Carthaginis est verbum Carthaginis, secundum Augustinum, sive in intellectu nostro, ubi perfecta ratio verbi invenitur (fol. 84, col. 3-4). » — Hinc de facili intelliguntur modi quibus verbum se habet ad intellectum in ordine ad cognitionem rerum, et quos verbis ipsius. S Thomæ declarabimus in duobus sequentibus numeris.

V. **Verbum mentale est id QUO veluti instrumento objectum intelligitur.** Etenim « Intellectus intelligit aliquid dupliciter : uno modo *formaliter*, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu (29, II); alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum, et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem. » *Quodlibeto* V, Artic. IX, ad 1.

VI. **Verbum est rei manifestativum, et est, sub diversis aspectibus, id QUOD intelligitur, id QUO intelligitur, id IN QUO res intelligitur.** « Quamvis apud nos manifestatio, quæ est ad alterum non fiat nisi per verbum vocale ; tamen *manifestatio (rei intellectæ)* ad seipsum fit etiam per verbum cordis ; et hæc manifestatio aliam præcedit (35, IX). Et ideo verbum interius dicitur etiam verbum per prius. » — Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. IV, *De verbo*, Art. I, ad 5. — « Conceptio *(verbum)* intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia *ea mediante* operatio intellectus pertingit ad *rem*. Et ideo conceptio intellectus non solum est id *quod* intellectum est, sed etiam id *quo* res intelligitur ; ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus ; et similiter id quod dicitur *(verbum)* potest dici et *res* quæ dicitur per verbum, et verbum ipsum : ut etiam in verbo exteriori patet, quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine. » — *Ibid.*, Artic. II, ad 3. — « Istud ergo sic formatum et expressum in anima, dicitur verbum *interius* ; et ideo comparatur ad intellectum non sicut *quo intellectus* intelligit (*sicut est* exclusive *ipsa species* impressa, *ut dictum est*, 31. IV), sed sicut *in quo* intelligit : quia in isto sic expresso et formato (*veluti instrumento, ut numero præcedenti dictum est*) videt naturam rei intellectæ. » — Opusc. XIII (Ed. P.), *De differentia divini Verbi et humani* (fol. 84, col. 2, B). — Cf. etiam Lect. I, n. 1, in Cap. I JOANNIS.

VII. NOTA. **Difficultates,** quæ contra realitatem objectivam nostrarum cognitionum moventur, illæ ipsæ sunt, quæ contra veracitatem nostrarum facultatum cognoscitivarum, et contra realitatem universalium opponuntur, et quas proinde resolutas invenies in Critica, Lib. I et II, et in primo Libro Ontologiæ.

ARTICULUS TERTIUS

(37)

De objecto proprio et immediato intellectus humani.

I. **Natura quæstionis.** Objectum *proprium*, seu *proportionatum*, *immediatum*, *directum*, *formale* unius facultatis cognoscitivæ illud cum Angelico voco, *quod est primo et per se cognitum a facultate cognoscitiva*, cetera vero ratione illius et ad modum illius a facultate ipsa cognoscuntur (Cf. P. I, Qu. I, Artic. VII). Ita visus *quantitatem* percipit ut objectum commune, substantiam ut objectum *per accidens*, sed *colorem* vel *lucem* ut objectum proprium, seu per se et primo cognitum, et ratione illius et ad modum illius alia duo priora visus videt. — Cum ergo quærimus quodnam sit objectum proprium et immediatum intellectus humani (in præsenti re-

rum conditione) non est in sensu exclusivo aliorum objectorum a cognitione ipsius intellectus, sed de objecto per se et primo cognito, ut explicavi. Et bene nota.

II. **Objectum proprium et directum intellectus nostri, in præsenti rerum conditione, sunt essentiæ rerum sensibilium.** Probatur. Intellectus est facultas animæ spiritualis quidem, sed quæ est forma substantialis corporis (13, V); ideas primitus accipit abstractionis ope a sensibilibus (34, V); nihil intelligit sine conversione ad phantasmata (*ib.*, II). Ergo ejus objecta propria et directa sunt essentiæ rerum sensibilium. — Probatur *consequentia* per partes.

Ex eo quod intellectus est facultas animæ, quæ est forma substantialis corporis. Nam cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente, ipsum afficiens et determinans objective, ut sæpe dictum est (30, II). Quidquid autem est in alio ut in subjecto, contemperatur secundum naturam subjecti, juxta illud vulgare adagium : *quidquid in alio recipitur ad modum recipientis recipitur.* Ergo intelligibile receptum in intellectu nostro contemperatur secundum modum existendi animæ nostræ, cujus intellectus est *resultantia* seu facultas. Est autem anima nostra forma existens in materia, cujus est forma, sed tamen corporalium conditionum expers (8, IV). Ergo intelligibilia in anima recipiuntur et consequenter intelliguntur ad modum formarum existentium in materia, cum abstractione tamen a materialibus conditionibus. Sed formæ existentes in materia, præcisæ vi abstractionis a conditionibus individualibus, sunt essentiæ specificæ, vel genericæ, vel transcendentales rerum sensibilium. Ergo hujusmodi essentiæ sunt objectum proprium et directum nostri intellectus, in præsenti rerum conditione. — P. I, Qu. XII, Artic. IV, et Qu. LXXXIV, Artic. VII.

Ex acquisitione idearum primitivarum per abstractionem a sensibilibus. Posito enim quod ideæ primitivæ acquiruntur per hanc abstractionem, id quod primo et directe intelligitur a mente non potest esse nisi universale sic abstractum a sensibilibus et in sensibilibus individualiter existens. Atqui universale abstractum a sensibilibus et in sensibilibus individualiter existens, est ipsamet essentia specifica, vel generica vel transcendentalis ipsorum sensibilium. Hæc igitur essentia, seu quidditas est intellectus nostri objectum proprium, immediatum, per se, et directum.

Ex conversione ad phantasmata. Ex hoc enim facto con-

scientiæ, quod explicavimus (34, II). satis constat res omnes supersensibiles et spirituales ad modum rerum corporearum a nobis intelligi, quasi nempe et ipsæ essent corporeæ et phantasmata haberent, quibus tamen carere scimus. Nulla autem est ratio ad explicandum hoc factum, nisi ponatur quod ratione rerum corporearum ad res illas spirituales intelligendas assurgimus : quod quidem, ex definitione tradita n. I, demonstrat essentias rerum corporearum esse objecta *primo et per se cognita a virtute cognoscitiva nostri intellectus.*

III. Nota. **Diversi loquendi modi quibus S. Thomas utitur ad designandum objectum intellectus nostri.** Thesis a nobis probata certissime est ad mentem S. Thomæ, qui illam passim docet et cujus rationibus eam nos probavimus; attamen modis loquendi diversis hac in re utitur, quos in gratiam lectoris hic afferre et explicare volo. Dicit ergo simul quod, *Ens in communi est objectum intellectus; — Verum est objectum intellectus; — Quidditas seu natura rei materialis est objectum intellectus humani in præsenti rerum statu; — Universale est objectum intellectus; — Phantasma est objectum intellectus possibilis; — Species intelligibilis est proprium et propinquum objectum intellectus; — Verbum mentis est objectum intellectus; — Deus est primum objectum intellectus.* Hi sunt modi quos adhibet Angelicus et quos colligit in unum doctissimus noster Petrus a Bergomo in sua vere *Tabula aurea in omnia opera S. Thomæ*, sub rubrica *Intellectus*, n. 18 et seqq. et egregie et vere explicat in responsione ad *dubium* 752. — En ejus verba :

« Respondeo dicendum tripliciter, scilicet : primo, quod ut habetur P. I, qu. XIV, Artic. V ad 2 et 3 — I, d. XXXV, Art. II ad 1, sicut est duplex visum, scilicet primum, id est species visibilis in oculo, et secundum, id est res colorata cujus est illa species, sic est duplex intellectum seu objectum intellectus, scilicet intellectum primum, id est verbum, species intelligibilis, phantasma, sed diversimode, ut postea distinguetur, et intellectum secundum, id est res cujus similitudo est verbum, species, et phantasma. Et sic illud quod primo intelligitur est res cujus similitudo est species in intellectu, quæ non intelligitur primo et directe, sed secundario et reflexive, ut habetur P. I, qu. LXXXV, Artic. II; — *Cont. Gent.*, lib. II, cap. LXXV, ad 2. Sed intellectum primum est duplex, ut habetur I, d. V, q. III, scilicet intellectum *quod*, et intellectum *quo*. Primo igitur modo verbum est pri-

mum intellectum, idest primum objectum *quod* ipsius intellectus, quia illud quod concipitur de re, idest verbum, est primo et per se intellectum, non autem ipsa res vel similitudo ejus, ut habetur *Cont. Gent.*, lib. I, cap. LIII; — Lib. II, cap. LXXV, ad 2; — De Pot., qu. IX, Artic. V, prout etiam supra. Dub. 751, adductum est. — Si autem accipiatur secundo modo, scilicet intellectum *quo*, hoc est dupliciter, ut habetur III, D. XXXI, q. II, Art. IV, ad 5, scilicet : vel sicut objectum remotum et improprium : et sic phantasma est primum objectum *quo* ipsius intellectus : vel sicut objectum proprium et propinquum; et sic species intelligibilis est objectum ipsius intellectus. — Vel, sicut habetur, Quod. V. q. V, Artic. II, ad 1, illud *quo* intelligitur, potest accipi dupliciter, scilicet : vel formaliter, et sic est species intelligibilis : vel instrumentaliter; et sic est verbum.

« Intellectum autem secundum, id est res quæ intelligitur, potest accipi dupliciter, scilicet : — Vel respectu alicujus intellectus in speciali. Et sic respectu intellectus hominis viatoris, objectum est quidditas seu natura rei materialis. Et respectu intellectus angelorum, objectum est essentia angeli, ut habetur P. I, q. LXXXVII, Artic. III; — q. LXXXV, Artic. I; — q. LXXXIV, Artic. VII; sed respectu intellectus divini, objectum est ejus natura, ut habetur P. I, q. XIV, Artic. II et V; — I, D. XXXV, Artic. II; — *Cont. Gent.*, Lib. I, Cap. XLVIII; — In Lib. *de Causis*, lect. XIII, fin; — Metaphysic., Lib. XII, Lib. VIII. — Vel potest accipi objectum respectu intellectus in communi. Et hoc dupliciter, scilicet vel ex parte termini et complementi intellectionis, vel ex parte principii et inchoationis. Si primo modo, sic quidditas, seu quod quid est, sive natura, essentia et substantia rei, est objectum intellectus, quia intellectus dicitur quasi intus legens, quia non persistit in exterioribus, sed pertingit usque ad quidditatem rei, ut habetur II-II, q. VIII, Artic. I; — *De Verit.*, q. I, Artic. XII; q. XV, Artic. I. Si autem objectum accipiatur secundo modo, scilicet ex parte principii et inchoationis, hoc est dupliciter, ut habetur Metaphysic., Lib. V, lect. VI, prin., scilicet : — vel ut objectum principale. Et sic substantia est objectum intellectus, quia licet intellectus consideret de omnibus rebus, tamen principaliter considerat de substantia, ut habetur Metaphysic. Lib. VII, lect. II. — Vel ut objectum commune. Et hoc dupliciter, scilicet : Vel per se primo. Et hoc iterum dupliciter, scilicet : Uno modo per se primo primitate perfectionis et causalitatis. Et sic Deus est primum principium cognitionis ipsius intellectus, quia propter Deum, tanquam propter primam virtutis cognoscitivæ causam, omnia alia cognoscimus, ut habetur P. I, q. LXXXIV, Artic. V; q. LXXXVIII, Artic. III, corp. et ad 2. Et ipsum cognoscimus non quidem perfecte, sed per participationem, non tamen quidditative, vel quod sit ratio objectivalis, sed quia est ratio et causa veritatis objecti nostri, quæ primo apprehenditur a potentia intellectiva, ut habetur P. I, q. II., Artic. I, ad 1; — II-II, qu. I, Artic. I; — Quodl. VII, qu. II, Artic. I. Alio modo per se primo primitate cognoscibilitatis. Et sic ens est objectum intellectus, quia ens secundum rationem formalem est primum quod cadit in intellectu, ut habetur P. I, q. V, Artic. II; q. XI, Artic. II, ad 4; — I, D. VIII, q. I, Artic. III; — d. XIX, q. V, Artic. I, ad 2 et 8, — d. XXIV, q. I, Artic. III, ad 2. — *De Verit.*, q. I, Artic. I, q. XXI, Artic. I, corp., et Artic. IV, ad 4. — *De Pot.*, q. IX, Artic. VII, ad 6 et ad 15. — Opusc. XLII prin — Metaphysic., Lib. I, lect. II, fin. — Lib. IV, lect. III; Lib X, lect. V. — Vel accipitur objectum non per se primo, sed consecutive, ut propria passio objecti ipsius intellectus. Et sic verum est objectum intellectus, quia intellectus licet possit considerare naturas rerum non considerando rationem veri, tamen nihil potest cognoscere, nisi consecutive concurrat ratio veri, quæ consistit in assimilatione rei et intellectus per speciem rei, ut habetur P. I, q. XVI, Artic. III, ad 3; q. LXXXV, Artic. I, ad 1 : — I, D. XIX, q. V, Artic. I, ad 2. — *De Verit.* q. I, Artic. I. ad 3.

« Secundo dicendum, quod ens est objectum formale *quod*, sed verum est objectum formale *quo*, ut habetur a simili. Quodl. V, q. V. Art. II, ad 1.

« Tertio dicendum, quod aliquid dicitur objectum alicujus potentiæ dupliciter, scilicet, vel exclusive, id est quod tantum ad illam potentiam pertinet, eo modo quo Boetius dicit, quod singulare est quod sentitur et universale quod intelligitur. Et in fine primi *Physicorum* dicitur, quod sensus est singularium, et ratio universalium. Et hoc dupliciter, scilicet vel quantum ad modum sive rationem repræsentandi consequentem intellectum seu actum rationis, sive modum intelligendi in præsenti vita : qui quidem modus intelligendi est per abstractionem a conditionibus individualibus, lumine intellectus agentis. Et sic universale est objectum intellectus,

prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, ut habetur *De Pot.* q. VII, Artic. IX. — Metaphysic. Lib. IV, lect. IV. — Poster. lect. XX, princ. — Vel quantum ad rem intellectam. Et sic quidditas est objectum intellectus, quia solus intellectus cognoscit quidditates rerum, ut habetur P. I, q. LVII, Artic. I, ad 2; — II-II, q. VIII, Artic. I; — I, d. XIX, qu. V, Artic. I, ad 6; — III, d. XXIII, qu. I, Artic. II; d. XXXV, qu. II, Art. II, qu. I; — *De Verit.*, qu. XII, Artic. XII, ad 12. — Quodl. VII, qu. II, Artic. II. Alio modo dicitur objectum alicujus potentiæ collective. id est quod continet omnia quæ pertinent ad illam potentiam. Et sic ens est objectum intellectus, quia nihil intelligitur nisi sit ens ut habetur *De Verit.*, qu. II, Artic. III, ad 12 : qu. XVIII, Artic. IV, ad 2. »

ARTICULUS QUARTUS

(38)

De cognitione singularium.

I. Prænotamen primum. Certum est quod intellectus noster universalia cognoscit, imo universalia sunt objectum primo cognitum ab ipso intellectu; certum insuper est quod noster intellectus cognoscit singularitatem in abstracto, quæ sic considerata, ut aliquod universale apprehenditur et definitur vel describitur : certum denique est quod etiam singulare ipsum generica quadam notione percipimus; dicimus enim quod singulare est natura circumscripta notis individuantibus. Et loquor, ut quisque intelligit, de cognitione intellectiva : quod enim per sensus singularia percipiamus, nemo dubitat, et est veritas experientiæ.

II. Prænotamen alterum. Atqui quodlibet singulare est determinata et *singularis essentia* (*hæcceitas* dicebatur a Scholasticis) distincta ab essentia specifica, quam singulis ejusdem speciei individuis tribuimus. Hanc autem essentiam *individuam,* præcise ut individua est, quidditative non cognoscimus (O. 4, VI, ad 1) : nam dicere quod illa sit natura specifica determinata a notis individuantibus, est dare definitionem *singularis* in genere, non vero hujus vel alterius individui. « Nunquam, inquit Cajetanus fretus conscientiæ testimonio, concipere experimur sive directe sive indirecte *Socrateitatem* (*essentiam individuam Socratis*), quamvis concipiamus singularitatem in communi. » — In P. I, Qu. LXXXVI, Artic. I, *Qu. II.* — Et Cajetanus ad unguem exprimit verissimam S. Thomæ sententiam I *Contra Gentiles*, Cap. LXV, n. 2 : « Singularis essentia constituitur a materia designata, et forma individuata, sicut Socratis essentia ex *hoc* corpore et ex *hac* anima, ut etiam essentia hominis universalis ex anima et corpore... Unde sicut hæc cadunt in definitione hominis universalis, ita illa caderent in definitione Socratis, *si posset definiri.* » — Hæc verissima sunt et extra omnem dubitationis aleam; sed aliunde certum est etiam a nobis per intellectum singularia utcumque cognosci, quia sunt objecta nostrorum judiciorum, ut cum dicimus, *Petrus est doctus,* et cetera similia; judicium autem necessario subaudit præcognitionem elementorum quæ aut affirmatione uniuntur aut negatione separantur (L. 18, II).

III. Status quæstionis. Status ergo quæstionis consistit in eo quod determinemus *modum* quo intellectus apprehendit singularia. Sint igitur sequentes conclusiones.

IV. Singulare in rebus materialibus intellectus noster DIRECTE et PER SE non cognoscit. Hæc conclusio, quæ est S. Thomæ P. I, Qu. LXXXVI, Artic. I, probatur ejusdem S. Doctoris ratione. Principium singularitatis in rebus materialibus est a materia, quia cum materia sit radix quantitatis, est etiam radix divisibilitatis *materialis* (non autem *formalis* quæ est a forma), proindeque unitatis materialis et individualis, sicut forma est principium unitatis formalis et specificæ (C. 19, IV). Sed intellectus noster ideas primitivas acquirit primo et directe per abstractionem naturæ specificæ a principiis materialibus, seu a principiis numericis, quibus naturæ specificæ individuantur in sensibilibus existentibus. Ergo intellectus noster, in præsenti conditione, primo et per se cognoscit non singularia, sed illas naturas universales. — Cf. etiam quæ diximus in articulo precedenti de objecto primo et directo nostrarum cognitionum.

V. Singulare in rebus materialibus intellectus noster cognoscit INDIRECTE et PER ACCIDENS. Intellectus humanus eatenus intelligit universalia per abstractionem, quatenus in sensibili imaginato, ope intellectus agentis, considerat universalia ipsa, non consideratis principiis materialibus seu individuantibus. Atqui fieri nequit ut intellectus in sensibili individuo consideret directe et in concreto universale, quin indirecte et

ut objectum per accidens apprehendat simul individuum, in quo est universale ipsum ; sicut fieri non potest ut visus percipiat colorem in concreto, quin indirecte et per accidens percipiat subjectum in quo color perceptus existit. Ergo intellectus noster in rebus materialibus cognoscit singularia etiam, sed indirecte et per accidens.

VI. Nota I. **Sententia S. Thomæ.** Hæc, quam defendi, sententia mihi videtur esse sententia S. Thomæ. Etenim Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. II *De scientia Dei*, Artic. VI, eamdem thesim nostram aperte enuntiat et iisdem rationibus probat : « Per accidens, inquit, contingit quod intellectus noster singulare cognoscit. Ut enim Philosophus dicit in III *De anima*, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores qui sunt extra animam, ad visum. Unde sicut species, quæ est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio ejus quodammodo ad phantasmata continuatur. » Et P. I, Qu. LXXXVI, Artic. I addit : « Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare. Quia, sicut supra dictum est (Qu. LXXXIV, Artic. VII), etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata (34, II), *in quibus species intelligibiles intelligit*, ut dicitur in III *De anima*. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem : *Socrates est homo.* » — Notanda sunt verba S. Thomæ; non enim dicit per *reflexionem* sed *quasi per quamdam reflexionem*, ut innuat aperte se non loqui de reflexione proprie dicta, sed lato sensu accepta, seu ut significat cognitionem *indirectam*, ut ipse explicite dicit, et *per accidens*. — Notandum insuper nos loqui de primitiva cognitione singularium; nam certum est quod per reflexionem proprie dictam potest mens in singulare ipsum indirecte cognitum attentione redire, et illud intimius scrutari, quamvis illud nunquam attingat cognitione essentiali-individuali, sed cognitione quoad ejus *existentiam*, et cognitione generica seu abstracta ut in prænotionibus explicavimus. Quod etiam patet ex enuntiatione : *Socrates est homo;* affirmamus nempe naturam specificam humanam de Socrate, quin tamen dicere sciamus in quo consistat ratio individua essentialis *hujus* hominis. — Cf. Opusc. *De principio individuationis*.

VII. Nota II. **Opinio Cardinalis Cajetani.** Eminentissimus Cardinalis Cajetanus, agens in P. I, Qu. LXXXVI, Art. I de cognitione intellectiva singularium, vult ea a nobis cognosci per ratiocinium seu, ut ipse ait, *arguitive* : « Concipientes enim, ita ille, in nobis hominem et singularitatem, et quod homo non subsistit per se, etc., arguitur et concluditur ab intellectu in rerum natura res quædam singularis, etc., differens ab universali sibi oblato per differentiam sibi incognoscibilem quidditative. » Forte hæc sententia Cajetani potest recte explicari ponendo, per quamdam extensionem, *arguitive* dici posse quod nos diximus proprius cum S. Thoma, *indirecte, per accidens* et *quasi per quamdam reflexionem;* sed tamen, ut jacet et abstractione facta ab intentione Cajetani, admitti non potest. Et revera S. Thomas Qq. Disp. *De veritate*, Qu. VIII, *De cognitione angelorum*, Artic. XIV, ad VI, hoc ponit verissimum principium : « Si aliqua duo ita se habeant quod unum sit ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quasi *formale*, et aliud quasi *materiale*, et sic illa duo sunt unum intelligibile, cum ex forma et materia unum constituatur. Unde intellectus quando intelligit aliquid per alterum, intelligit unum intelligibile. » Quod S. Doctoris principium ad rem nostram, meo judicio, facit. Universale enim est ratio apprehendendi sensibile singulare; utrumque ergo, universale nempe et singulare, sunt *unum* intelligibile; *primum* est *intellectum* directe et per se, *alterum* vero indirecte et per accidens. — De ratiocinatione vero, quam ponit Cajetanus, conscientia silet : non sileret autem si illa in nobis locum haberet. Deinde ad explicandam singularium cognitionem Cajetanus hoc utitur ratiocinio : Intellectus concipit universale, puta hominem, et etiam singularitatem in communi. Sed eo ipso quod universale concipitur, concipitur simul illud non posse subsistere nisi in singulari. Ergo arguit existere singulare. — Verum, ut notat eximius Sylvester Ferrariensis, *Comment.* in I *Contra Gentiles*, Cap. LXV, *consequentia* ab intento deficit. Sequitur enim solummodo quod si universale realiter existat, existere debeat in aliquo singulari; quod tamen *quid sit* in genere, habetur quidem vi ratiocinii, non autem ut est singulare quoddam in seipso. — Cf. quæ in hunc eumdem sensum urget citatus Ferrariensis *ibid.*

ARTICULUS QUINTUS

(39)

De cognitione animæ humanæ

I. Duplex cognitio de anima humana. Animæ humanæ, sicut et cujusque alterius rei, duplex est cognitio : una refert *existentiam* animæ ; altera animæ *naturam*. Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium intellectionis, ex qua mens percipit seipsam, *si cogito sum;* et ex hac parte et in hoc sensu dicitur quod mens cognoscit seipsam per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit ejus præsentia, quia mens non immediate intuetur seipsam, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde nemo sanus dubitat de propria existentia, sed multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt et errant. — Cf. S. August. *De ordine*, Lib. I, Cap. I; Lib. II, Cap. XI; S. Thomas P. I, Qu. LXXXVII, Art. I.

II. Quæstio. Quod anima nostra non solum se cognoscat existere, sed quod aliqua ratione etiam cognoscat propriam naturam, veritas est quæ per dicta omnia in præcedentibus libris plenissime est manifesta. Sed quæstio non levis utilitatis movetur, qua via anima ad cognitionem suæ naturæ perveniat, et quænam sit natura hujus cognitionis. Huic duplici quæstioni solvendæ insistendum est in hoc articulo.

III. Anima cognoscit naturam suam per reflexionem in proprios actus. Ad id probandum non alia assumimus principia quam quæ in decursu hujus Tractatus posita sunt. Conscientia intellectiones animi nostri vivide refert ut facta quædam. Sed ratio ope reflexionis redire in naturam talium intellectionum non solum potest, sed de facto redit. Actionis autem natura præcipue ex objectis, circa quæ versatur, dignoscitur. Quamvis autem intellectus noster essentias rerum sensibilium habeat pro objecto immediato, eas tamen intelligit spirituali quodam modo, nempe universali, atque insuper ad alia quæ supra omnem naturam corpoream sunt posita assurgit. Igitur consideratis proprietatibus actionum intellectivarum et freta principio quod actiones sunt effectus

apodictice demonstrativi essentiæ seu substantiæ a qua sunt actiones et facultates, ratio infert intrinsecam naturam animæ rationalis. — Hac ratiocinatione usi sumus loquendo de independentia intellectus a sensibus, deque natura spirituali et immortali animæ nostræ. Deme autem reflexionem et ratiocinationem super hos actus, *qualitative* seu in ordine ad objecta consideratos, et omnis via intrinseca præcluditur nobis ad investigandam naturam animi nostri. Igitur per reflexionem et ratiocinationem in proprios actus anima humana, in præsenti statu, cognoscit naturam suam. — Quam veritatem paucis verbis complexus est S. Thomas P. I, Qu. LXXXVII, art. III, scribens : « Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objectum *(quidditas rei materialis)*; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere ; » potentiæ denique intellectivæ cognitio ducit in cognitionem essentiæ animæ, ut ipsemet S. Thomas addit Qu. seq., Artic. II, ad 3.

IV. Anima humana cognoscit seipsam non cognitione psychologica sed cognitione ontologica. Hæc est responsio ad secundam partem quæstionis propositæ n. II. Loquor autem, ut fert natura quæstionis, de cognitione quidditativa seu essentiali, non de cognitione existentiæ. Porro voco cognitionem *psychologicam*, illam quæ est ex propriis quibus anima constituitur in sua determinata essentia, et quæ ideo nulli alteri essentiæ conveniunt ; voco cognitionem *ontologicam* quæ est ex elementis communibus aliis rebus, quæ tamen elementa per synthesim mentalem unita nonnisi animæ essentiæ convenire possunt. — His præmissis, probatur thesis. — Anima humana, in præsenti conditione, non cognoscit seipsam intuitive sed abstractive (L. 9, II), per reflexionem nempe in actus et facultates suas intellectivas, ut dictum est supra *(n. præc.)*. Quamvis autem, ut S. Thomas acute notat, *actus proprius animæ*, nempe intelligere, *perfecte demonstret virtutem ejus et naturam*, tamen facto constat quod substantialitatis notio applicatur animæ non quæ sit animæ propria, et quam procul dubio in se habet, sed quam ceteris substantiis applicamus, et quæ est notio tradita in Ontologia ; addimus autem animam nostram esse substantiam spiritualem, sed spiritualitatem explicamus per *independentiam* a materia in *existere* et in *agere*, quæ, et ceteræ similes notiones, non excedunt notiones communes Ontologiæ. — Quæ dixi de

cognitione animæ, dicantur de cognitione quidditativa corporum, rerum moralium et theologicarum, ut longa analysi nostrarum idearum demonstravi in undecim prioribus Capitibus quarti Libri Operis, *Della luce intellettuale e dell' Ontologismo*, concludendo quod scientiæ cosmologica, psychologica, moralis, et theologia naturalis, non aliud sunt quam applicationes Ontologiæ singulis objectis uniuscujusque scientiæ. Ad illud Opus lectorem remitto : non enim præsentes istæ Institutiones longiorem illam patiuntur analysim.

ARTICULUS SEXTUS

(40)

De cognitione rerum supersensibilium.

I. Quæstio. Hac nostra præsertim ætate acriter disceptatum est inter philosophos catholicos, num ratio humana sine ulla præeunte cognitione rerum supersensibilium, ut puta spiritualitatis et immortalitatis animæ nostræ, principiorum quæ mores respiciunt, Dei denique, sed sola connaturali ratiocinatione ducta valeret per semetipsam earumdem rerum aliquo modo cognitionem habere. Et nota quod non quæritur utrum per principium extrinsecum, nempe per revelationem divinam primitus, et postea per magisterium sociale, illius primitivæ revelationis traditionale organum, et facilius, et melius, et tutius, et universalius illæ cognitiones habeantur; quia de hoc nemo dubitat : certum est enim quod illud magisterium nedum perutile, sed *moraliter* necessarium humano generi est, *ut ea quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint*, prouti in Constitut. *De fide catholica*, Cap. II, *De revelatione*, loquitur Concilium Vaticanum, verba exscribens S. Thomæ, P. I, Qu. I, Artic. I, et *Contra Gentiles*, Lib. I, Cap. IV. — Sed neque etiam quæritur, utrum habita per alienum magisterium cognitione earumdem veritatum, ratio humana potis per semetipsam sit eas intimius penetrare et sibi scientifice demonstrare; certum est enim id a ratione præstari posse, ut vel ipsi traditionalistæ concedunt. — Igitur tota quæstio

in eo unice consistit, ut sciamus, utrum mens humana mediis naturalibus, hoc est solo lumine rationis ducta et ratiocinatione, ex rebus sensibilibus possit cognoscere veritates supersensibiles ordinis naturalis (veritates enim supernaturales rationem absolute superant) tum speculativas tum morales, abstractione facta ab earum numero et a majori vel minori perfectione cognitionis.

II. Traditionalismus. Huic ergo quæstioni traditionalismus mitigatus respondet *negative*, ita ut, juxta ipsum, ratio humana non suffulta divini magisterii revelatione primordiali, impotens fuisset ad minimam notitiam capessendam rerum spiritualium et moralium. Consequenter illa revelatio, quam uti factum historia humani generis firmissime affirmat, ut *necessitas* est tenenda. Dixi autem consulto *traditionalismus mitigatus*, quia traditionalistæ rigidiores, asserentes cum de Bonald necessitatem sermonis ad intelligendum (35, VIII et IX), et impossibilitatem repetendi sermonem ipsum ab humana institutione, inclinant ad denegandam homini destituto exteriori magisterio quamlibet intellectualem cognitionem. Traditionalismi mitioris patrocinium susceperunt Ventura multis editis libris eruditione refertis, et Bonnetty, Director Ephemeridis, *Annales de philosophie chrétienne*. — En argumenta quibus maxime insistunt.

Argumentum primum. Intellectus finitus, ut est intellectus humanus, creare non potest in ordine cognitionis, sicut non potest creare in ordine physico. Ergo intellectus humanus in omnibus suis cognitionibus aliquid præsupponit, quasi materiam, scilicet sensibile individuum, cujus universalem naturam intelligit : ita ut nullius rei cognitio intellectiva in nobis detur, sine respectivo sensibili phantasmate ipsius rei. Hoc autem individuum in rebus spiritualibus, cum per sensus haberi non possit, necesse est ut intellectus humanus illud habeat ope externi magisterii. — Ventura, *La tradizione ed i semipelagiani della filosofia*, P. I, Cap. III, § 21.

Argumentum alterum. Neque dicatur veritates ordinis spiritualis et moralis haberi posse ex rebus sensibilibus. Nam ita se habent veritates spirituales et morales in ordine ad nostram cognitionem intellectivam, sicut in ordine ad cognitionem sensitivam se habent objecta procul a sensibus posita. Atqui hæc secunda non cognoscuntur, nisi prius ea nobis aliquis describat. Ergo neque priores veritates. Fundamentum est *majoris* disproportio major existens inter res

sensibiles et spirituales, quam inter sensibilia præsentia et absentia. — Ventura Op. et loc. cit. § 22.

III. **Critica. — Traditionalismus admitti non potest.** Probatur ex principiis oppositis iis quæ pater Ventura amplectitur. — Res sensibiles sunt ita connexæ cum rebus spiritualibus et moralibus, ut primæ possint ducere rationem humanam, destitutam prævio magisterio extrinseco, ad cognoscendum *secundas* cum certitudine. Ergo falsus traditionalismus. — Consequentia patet. Probatur *antecedens*. — Procul dubio inter res sensibiles et spirituales et maxime Deum non datur proportio entitatis seu perfectionis : quia primæ sunt diversæ et longe inferioris naturæ quam secundæ ; attamen datur *connexio* et proportio *habitudinis*, quia res sensibiles sunt effectus causæ maxime spiritualis, nempe Dei, et id certo et evidenter scire possumus sine prævio magisterio. Probavimus enim in Ontologia (44, XVII et XVIII), quod ex quocumque effectu potest cognosci et existentia et aliquo modo etiam natura causæ. Ergo *ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium; non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales*, ut recte concludit S. Thomas P. I, Qu. LXXXVIII, Artic. II, ad 1.

Hoc autem argumentum magis urgetur si de cognitione animæ sermo est, quæ, ut in præcedenti articulo probavimus, cognoscit seipsam per actus suos. At cognitio animæ maxime coadjuvat rationem nostram ad intelligendas utcumque res spirituales, propter affinitatem naturæ : « Illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, inquit *ib.*, Artic. I, ad 1, ipsemet S. Thomas, per seipsam cognoscere potest. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias spirituales. » Et S. Augustinus jam citatus (34, I) : *Mens*, inquit, *sicut corporearum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam.*

Addendum denique quod si nulla existeret connexio inter res sensibiles et res spirituales, ut contendit Ventura, neque etiam habita per revelationem primitivam notitia rerum spiritualium et moralium, mens nostra valeret scientifice de eisdem rebus ex sensibilibus ratiocinari, quia revera solido principio demonstrationis, nempe *connexione logica* inter sensibilia et supersensibilia, careret. Quam illationem quia merito negat Ventura, non video qua ratione sustineat suum principium.

Illud autem quod Ventura in primo argumento habet de phantasmate, nihil est. Ut enim egregie, P. I, Qu. LXXXIV, Artic. VII, ad 3, ad similem objectionem respondet S. Thomas, « Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata (*et hoc conscientia nostra nobis testatur*) ; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum (*perfectionum*), et per remotionem (*imperfectionum*). Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus nisi per remotionem vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de hujusmodi aliquid intelligimus necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata. » Et Qu. XII, Artic. XII ad 2, ait : « Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasma effectus sui. » — Quoad veritates morales minor est etiam difficultas, quia, ut supra dictum est (29, VIII), veritates morales sunt ipsæ veritates speculativæ (quas Ventura concedit solo rationis lumine posse dignosci) extensæ ad directionem actionum humanarum.

Ex his omnibus apparet quam merito concilium Vaticanum Constitut. dogmatica *De fide catholica*, Cap. II, *De revelatione*, sequentia statuerit : « Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse ; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur *(Roman.* I,20). » — Et hæc satis de traditionalismo ; cetera possunt videri in Opere quod inscripsi : *Saggio sui principi del Tradizionalismo.*

IV. Nota. **De extensione et intensione nostrarum cognitionum in genere, et in specie quoad res spirituales.** Supra determinavimus quæstionem cum traditionalismo esse de cognitione rerum supersensibilium ordinis naturalis, abstractione facta ab extensione vel intensione ejusdem cognitionis. Atqui resoluta quæstione contra traditionalismum, nonnulla addenda sunt de hac cognitionis perfectione tum extensiva tum intensiva, præmittendo, ut par est, principia generica circa perfectionem cognitionis.

Principia generica. « Perfectio cognitionis quantum est ex parte *cogniti*, attenditur secundum *medium*; sed quantum est ex parte *cognoscentis*, attenditur secundum, *potentiam* vel *habitum*. Et inde est, quod etiam inter homines per unum *medium* unus perfectius cognoscit aliquam conclusionem, quam alius. » P. III, Qu. X, Artic. VI, ad 1.

Principia specifica. Dictum est autem quod *medium* naturale ad cognocenda spiritualia sunt res sensibiles. Ergo ex parte *medii*, « tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest inquantum manuduci potest per sensibilia », ut concludit S. Thomas P. I, Qu. XII, Artic. XII. — Ex parte autem cognoscentis stat principium generale supra enuntiatum.

Quod si quæras quousque *media* sensibilia ducere nos possunt in cognitionem divinorum, respondet S. Thomas loc. cit. : « Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat : quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est (*existentiam*); et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur; et quod hæc non removentur ab eo propter ejus defectum sed quia superexcedit. »

ARTICULUS SEPTIMUS

(41)

De ordine chronologico objectivo nostrarum cognitionum.

I. Cousin et Mamiani. Opinatus est Cousin quæstionem circa originem nostrarum idearum insolubilem esse, quia neque conscientia neque memoria referre possunt actum primitivum, qui locum habuit in nostra intelligentia postquam anima creata est. Cui sententiæ adhæret Terentius Mamiani,

et forte Chastel in suo libro, *De la valeur de la raison humaine.* — Verum, quamvis nulla in nobis sit conscientia, nulla memoria illius primitivi actus mentis nostræ, tamen per analysim nostrarum cognitionum possumus cognoscere quodnam esse debuit objectum quod primitus menti occurrerit, ut in hoc ipso Articulo manifestabimus.

II. Si ordo cognitionis in genere attendatur, prius a nobis cognoscitur singulare quam universale. Voco cognitionem in genere prout abstrahit a cognitione intellectiva vel sensitiva, et loquor de prioritate generice sumpta, abstractione facta a prioritate temporis vel naturæ (L. 8, IX). Probatur. Ideæ intelligibiles primitivæ habentur a nobis per abstractionem a sensibilibus, sensibus externis primum, dein vero imaginatione perceptis. Sensus autem nonnisi singularia sensibilia cognoscunt. Ergo si cognitio nostra in genere sumatur, prius a nobis cognoscitur singulare quam universale.

III. Sed cognitione intellectiva prius cognoscitur a nobis universale quam singulare. Patet ex dictis articulo quarto, ubi probavimus quod singularia non cognoscuntur primo et per se, sed secundario et per accidens (38, IV et seqq.). Ergo prius cognoscitur ab intellectu objectum per se et directum, quod est universale, quam singulare, sicut visus primo videt colorem pomi, quam pomi substantiam, quæ est objectum per accidens visus. — P. I, Qu. LXXXV, Artic. III.

IV. Primum quod cadit in apprehensionem nostri intellectus est ENS. Ita in verbis passim S. Thomas et Scholastici omnes; et rectissime. Etenim intellectus noster per abstractionem a sensibilibus primitivas ideas efformat (34, V). Atqui objecta sensibilia primitus percipiuntur a sensu ut confusa et maxime indeterminata : organa enim, quorum ope sensatio exercetur (22, III), imperfecta in principio sunt, proindeque nonnisi ad imperfectas sensationes perceptionesve sunt apta; unde, ut jam notaverant Plato et Aristoteles, pueri a principio omnes viros vocant patres, et matres omnes mulieres, postea vero determinant. Ergo intellectus noster nonnisi intelligibilia maxime confusa atque indeterminata a principio intelligere per abstractionem potest. Ens autem est inter omnia maxime indeterminatum, transcendens omnes species et genera (O. 7, VI). Ens igitur est illud quod primo cadit in apprehensionem nostri intellectus. — P. I, Qu. LXXXV, Artic. III. — Cf. quæ supra diximus Artic. 32, X, *Processus*.

V. Nota. De duplici entis cognitione. Notandum tamen quod de *ente* duplex cognitio haberi potest. Una scientifica, secundum quam in Ontologia de *ente* egimus, de ejus proprietatibus ac perfectionibus. Hanc autem entis cognitionem absurdum est, ut quisque per se videt, concedere menti nostræ in principio suæ explicationis. Alia vero est rudis ac maxime imperfecta, eo modo quo de perceptione primitiva sensibilium dictum est, et quæ nemini ignota est, sed omnibus hominibus inest. Hoc secundo sensu intelligi debet quod apprehensio entis sit prima quæ in nostrum cadit intellectum.

LIBER QUINTUS

DE FACULTATIBUS APPETITIVIS

Prologus. Absoluto tractatu de facultatibus cognoscitivis, ad facultates appetitivas explicandas accedimus, quæ cognitionem ipsam consequuntur. Et quia duplex in nobis distinguitur cognitio, sensitiva et intellectiva, duplex est etiam facultas appetitiva. *Prius* ergo dicendum est de appetitu *sensitivo*, quia ordine generationis prior est in nobis; *deinde* de appetitu *intellectivo*, qui *voluntas* communiter appellatur.

CAPUT PRIMUM

DE APPETITU SENSITIVO

Prologus. Quoad vero appetitum sensitivum quæri potest: 1° *quid sit; 2° quotuplex sit :* ubi de passionibus generatim erit sermo; 3° *de passionibus concupiscibilis* in specie; 4° *de passionibus irascibilis* in specie; 5° *quo ordine appetitus sensitivus se habeat* ad rationem. Quibus tamen omnibus præmittendæ sunt notiones de appetitu in genere, quæ nempe communes sunt appetitui tum sensitivo, tum intellectivo.

ARTICULUS PRIMUS

(42)

De facultate appetitiva in genere sumpta.

I. Notio facultatis appetitivæ. Appetere idem est ac inclinari in aliquid sive vere sive apparenter appetenti conveniens, seu in bonum (O. 17). Unde quod nos *appetere*, Græci ἐπιθυμεω dicunt, hoc est in aliquid ferri. Ipsa inclinatio actualis, seu actio in objectum appetitum, dicitur *appetitio*, vel *appetere;* et quia potentiæ a respectivis actibus specificantur et nominantur (21, II), potentia seu facultas a qua appetitio procedit, vocatur *appetitus* seu *facultas* appetitiva.

II. Distinctio facultatis appetitivæ a facultate cognoscitiva. Infertur ex dictis facultates appetitivas specifice distingui a

facultatibus cognoscitivis. Bonum enim quod est objectum appetitus formaliter differt a vero quod est objectum cognitionis. Diversitas autem formalis objectorum diversificat specifice potentias (21, III et IV ; 29, IX). Igitur facultas appetitiva specifice distinguitur a facultate cognoscitiva. — Et hinc etiam explicatur factum conscientiæ, quo non raro sentimus nos per appetitum in aliquod ferri objectum, a quo tamen prosequendo ratione deterremur. — Sed insuper ex ipsa conscientia sentimus appetitum nostrum trahi ab objecto amato, ita ut præclare dixerit Augustinus : *Amor meus pondus meum, eo feror, quocumque feror;* sed in cognitione quodammodo trahimus ad nos ipsamet objecta cognita.

III. Existentia facultatis appetitivæ. De existentia facultatis appetitivæ non potest dubitari a posteriori : est enim factum manifestissimum conscientiæ.

IV. Nota. **Ratio a priori facultatis appetitivæ.** Sed Angelicus P. I, Qu. LXXX, Artic. 1, sequentem rationem profundissimam affert ad probandam existentiam in omnibus animantibus facultatis appetitivæ. Unaquælibet natura propriam ac naturalem habet inclinationem ad id quod sibi est conveniens; diversimode tamen res cognitione præditæ et res cognitione carentes. Nam in his quæ cognitione carent principium movens est unicum, nempe natura ipsa; unde semper uno modo moventur et easdem actiones exercent. Sed in rebus quæ habent cognitionem, natura est quidem principium remotum motus, sed principium proximum est ipsa cognitio; quæ cum diversorum objectorum esse possit, est principium immediatum inclinationis in diversa objecta cognita. Hæc inclinatio *consequens cognitionem* constituit formaliter *appetitum.*

V. Corollaria. Ex quibus duo corollaria inferuntur :

Corollarium primum. Facultas appetitiva, de qua loquimur, distinguitur a *spontaneitate* rerum non cognoscentium in hoc, quod appetitus est *inclinatio consequens apprehensionem,* et consequenter ejus objectum est bonum conveniens reduplicative ut apprehensum ab appetente.

Corollarium alterum. Insuper *inclinatio,* quæ constituit appetitum proprie dictum, est specifice distincta ab inclinatione ceterarum facultatum. Quamvis enim unaquælibet suam habeat inclinationem ad proprium objectum, tamen hæc inclinatio est in objectum præcise ut convenit potentiæ ipsi, non autem ut directe convenit animali. Contra *appetitus*

in objectum apprehensum fertur præcise ut *animali* convenit. Ad rem S. Thomas, *ibid.* ad 3 : « Unaquæque potentia animæ est quædam forma, seu natura, et habet *naturalem inclinationem* in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum *sibi* conveniens *naturali* appetitu : supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum, sed quia est conveniens simpliciter animali. » — Cf. I-II. Qu. X, Artic. I.

ARTICULUS SECUNDUS

(43)

De natura appetitus sensitivi.

I. Notio appetitus sensitivi et intellectivi. Definivimus generice appetitum, inclinationem consequentem apprehensionem. Unde appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, ejusque objectum est bonum sensu apprehensum et animali conveniens; appetitus vero rationalis est inclinatio consequens apprehensionem intellectivam, et ejus objectum est bonum ratione apprehensum et subjecto rationali conveniens.

II. Appetitus sensitivus specifice distinguitur ab appetitu intellectivo. Revera enim primus nobis est communis cum brutis, alter vero nobis proprius ; sed insuper probatur ex præmissis notionibus. Nam appetitus sensitivus est facultas organica sicut ceteri sensus (22, III), consequitur apprehensionem sensitivam et intra limites sensibilitatis coarctatur ; ad objectum terminatur ut conveniens formaliter animali ; contra appetitus intellectivus est facultas inorganica (22, V), consequitur apprehensionem intellectivam et universalia bona consequenter attingit ; in objectum fertur non formaliter ut conveniens animali, sed supposito seu personæ rationali. Igitur sunt facultates specifice distinctæ. — Hinc explicatur pugna moralis et objectiva (16, IX, ad 4) existens inter unum et alium appetitum, quando, ut Paulus ad Galatas V, v 17, ait : *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem.*

III. Nota, **Solvitur difficultas.** Dices : Objectum formale

appetitus est bonitas apprehensa, seu apprehensum *appetibile*. Atqui ratio appetibilitatis eadem est tum in appetitu sensitivo, tum in appetitu intellectivo. Non igitur in homine facultas appetitiva intellectiva differt a sensitiva.— Respondeo ad *minorem*, quod licet in utroque appetitu sit eadem ratio appetibilitatis materialis, non est tamen eadem ratio *formalis* seu ratio *ut apprehensa* appetibilitatis. Unde minor distinguenda est dicto modo et negandum *consequens*. « Appetibili, inquit Angelicus, non accidit *esse apprehensum* per sensum vel intellectum, sed *per se* ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum nisi *inquantum* est apprehensum. Unde differentiæ apprehensi sunt per se differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta. » — P. I, Qu. LXXX, Artic. II, ad 1. Cf. etiam Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. XXV, *De sensualitate*, Art. I.

IV. Sensualitas. Sicut ab actionibus potentiæ denominantur, ita a sensuali animæ motu *sensualitatis* nomen desumptum esse videtur. Unde *sensualitas* non virtutem apprehensivam seu cognitivam sensus, sed potius potentiam ipsam sensitivam appetitivam designat. Nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quod res apprehensæ sunt in apprehendente : cognitum enim est in cognoscente (30, II); operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc, quod appetens *inclinatur* in rem appetibilem, ut ipsi eo modo quo potest conjungatur. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti; operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis. Et sic *sensualitas* est nomen appetitus sensitivi. — P. I, Qu. LXXXI, Artic. I. — Notandum porro, quod licet *sensualitas*, psychologice idem sit ac appetitus sensitivus seu appetitus rerum ad vitam animalem pertinentium, vulgo tamen vocabulum illud in malam partem sumitur, nempe ad designandos motus sensitivi appetitus rationi reluctantes, et in malum flectentes voluntatem ipsam.

ARTICULUS TERTIUS

(44)

De divisione appetitus sensitivi.

I. Appetitus irascibilis et concupiscibilis. Communis et vulgaris est divisio appetitus sensitivi in *concupiscibilem* et *irascibilem*; cujus divisionis ratio est quod nos, ut conscientia testatur, non solum inclinamur ad consequenda ea, quæ ut convenientia apprehendimus, et ad refugienda nociva, sed etiam ad propulsanda ea quæ aut convenientia impediunt aut nociva inferunt. Appetitus, quatenus fertur in bonum vel malum *simpliciter* sumptum, dicitur *concupiscibilis;* quatenus autem fertur in bonum vel malum ut *arduum*, dicitur *irascibilis*, quia nempe ira inardescit contra causas quæ fortiter impediunt boni consecutionem, vel malum inferunt. Ita victoria in se est bonum appetitus *concupiscibilis;* victoria reportanda, id est arduitas victoriæ ab inimicis causata, est objectum *irascibilis*.

II. Appetitus irascibilis oritur ex concupiscibili. Audiatur S. Thomas P. I, Qu. LXXXI, Artic. II : « Omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis et in eas terminantur : sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiam terminatur, Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis. »

III. Nota. Quæres : Appetitus irascibilis et concupiscibilis sunt ne duæ facultates inter se distinctæ, vel potius motus diversi unius ejusdemque facultatis ? — Respondeo veram mihi videri rationem S. Thomæ, *ibid.*, qua probat appetitum concupiscibilem et appetitum irascibilem esse duas facultates specie distinctas: « Hæ autem, inquit loc. cit., duæ inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria ; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram; et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. — Patet etiam ex hoc, quod *irascibilis* est quasi propugnatrix et defensatrix *concupiscibilis*, dum insurgit

contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quæ concupiscibilis refugit. »

IV. Passiones. Bonum et malum, in quæ oppositis affectibus inclinatur appetitus concupiscibilis, possunt considerari præcise ut *bonum* vel *malum,* seu simpliciter ut conveniunt vel non conveniunt appetenti; vel considerantur reduplicative ut sunt *absentia :* vel reduplicative ut sunt *præsentia.* — Similiter *arduitas* boni in quam fertur irascibilis vel apprehenditur ut a nobis *superabilis* vel ut *insuperabilis;* et malum *imminens* apprehenditur vel ut *evitabile* a nobis vel ut *inevitabile;* vel denique malum apprehensum *præsens* est, et in *causas* mali illati insurgimus. Juxta diversas hujusmodi apprehensiones exurgunt in concupiscibili vel irascibili diversi motus vel actus, qui vulgo *passiones* dicuntur, quæ juxta Damascenum sunt, *motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali;* vel *motus irrationalis animæ per susceptionem boni et mali.* Et S. Augustinus, Lib. IX, *De Civitate Dei,* Cap. IV, ait : « Motus animi quos Græci πάθη, nostri autem, sicut Cicero, *perturbationes*, quidam *affectiones* vel affectus, quidam vero, sicut iste (*Apuleius*), de græco expressius, *passiones* vocant. »—Cf. I-II, Qu. XXII, Art. II et III.

V. Passiones appetitus concupiscibilis. Actus appetitus concupiscibilis, qui passiones dicuntur, sex communiter enumerantur, ut patet ex dictis in præcedenti numero.

Amor........	Inclinatio in bonum apprehensum simpliciter.
Odium.......	Aversio a malo simpliciter apprehenso.
Desiderium...	Inclinatio in bonum apprehensum ut *absens* sed *futurum.*
Fuga.........	Aversio a malo apprehenso ut *absente* sed *futuro.*
Gaudium seu Voluptas vel Delectatio ..	Quies in bono apprehenso et realiter possesso.
Tristitia.....	Inquietudo et languor animi ex malo apprehenso et actualiter injacente.

VI. Passiones appetitus irascibilis. Actus appetitus irascibilis quinque recensentur :

Spes........	Motus in bonum apprehensum ut arduum sed *possibile* adeptu.
Desperatio...	Motus a bono apprehenso ut arduo et ut adeptu *impossibili.*
Audacia.....	Motus in malum apprehensum ut terribile et imminens sed ut *superabile.*
Timor.......	Animi dejectio ex malo apprehenso ut terribili et imminente, et *non vitabili.*
Ira..........	Vehemens inclinatio ad vindicandum, seu ad inferendum nocumentum causæ, quæ malum, cui subjacemus, nobis intulit.

VII. Nota. **Qua ratione ira non habet passionem oppositam, sicuti ceteræ habent.** Ut ex schemate apparet, passiones *concupiscibilis* ad invicem contrariantur secundum contrarietatem objectorum, boni scilicet et mali; in passionibus vero irascibilis habetur duplex contrarietas, una quidem sicut in passionibus concupiscibilis, boni et mali, ut est inter spem et timorem; alia autem contrarietas est secundum accessum et recessum ab eodem termino, uti est inter spem et desperationem, audaciam et timorem. — P. I-II, Qu. XXIII, Artic. II. — Ira autem non habet contrarium, quia, ut *ibid.* S. Thomas dicit Artic. III : « Singulare est in passione iræ, quod non potest habere contrarium neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. » Et en ratio quam S. Doctor affert : « Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente, ad cujus præsentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis ; aut habet motum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram. Motum autem ad fugiendum habere non potest, quia jam malum ponitur præsens, vel præteritum. Et sic motui iræ non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali : quia jam malo *injacenti* opponitur bonum jam *adeptum*, quod jam non potest habere rationem ardui vel difficilis ; nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu, sicut Philosophus dicit in sua *Rhetorica*, quod *mitescere* opponitur ei quod est *irasci;* quod non est oppositum contrarie (*ut motus opponitur motui*), sed negative vel privative (*sicut cessatio motus motui opponitur*). »

ARTICULUS QUARTUS

(45)

De passionibus concupiscibilis in specie.

I. Ratio articuli. In præcedenti articulo de passionibus aliqua in genere delibavimus; nunc nonnulla alia in specie sunt addenda circa earum *naturam*, *causas* et *effectus*. Porro passiones dupliciter considerari possunt, nempe *moraliter* et *psychologice*. Sub hoc secundo adspectu hic loquimur de passionibus; sub primo enim adspectu in Ethica eas considerabimus. — Prius autem de passionibus partis concupiscibilis, deinde in sequenti articulo de passionibus partis irascibilis dicendum est. Id autem perficiam transcribendo fere semper verba ipsa S. Thomæ.

II. Amor. Amor generatim sumptus est, *complacentia boni*, seu, *principium motus tendentis in finem amatum*, seu, *aptitudo et proportio appetentis ad finem*. — Dividitur in *naturalem*, *sensitivum* et *intellectivum*. — *Naturalis*, qui nonnisi improprie *amor* dicitur, est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, non consequens apprehensionem *ipsius appetentis*, sed apprehensionem *instituentis naturam*. In hoc sensu potest dici quod arbor *amet* proprium incrementum, etc. — Proprie vero *amor* dicitur *actus appetitus consequens apprehensionem appetentis;* et ideo est in objectum amatum reduplicative *ut cognitum*. Dicitur amor *sensitivus* (qui est proprie passio), si sit actus appetitus sensitivi; dicitur *intellectivus*, si sit actus appetitus intellectivi, seu voluntatis. — Amor dicitur etiam *dilectio*, *charitas*, *amicitia*, sed diversimode. Etenim *amicitia* est quasi *habitus; amor* autem et *dilectio* significantur per modum actus vel passionis; *charitas* autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria : nam *amor* est quid magis commune : omnis enim *dilectio* vel *charitas* est *amor*, sed non e converso; addit enim *dilectio* supra amorem *electionem præcedentem*, ut ipsum nomen sonat : unde *dilectio* non est in concupiscibili sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. *Charitas* autem addit supra amorem *perfectionem quamdam amoris*, inquantum id quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat. — I-II, Qu. XXVI, Artic. III.

Causæ amoris sunt tres, *bonum*, *cognitio*, et *similitudo* inter amantes.

Bonum. Amor enim est actus appetitivæ virtutis, quæ est vis passiva; patitur enim seu trahitur amans a re amata (42, II). Unde objectum comparatur ad appetitum, sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris objectum. Atqui proprium objectum amoris est bonum : nam amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; quod autem est connaturale alicui, est ei bonum. Igitur bonum est causa amoris.

Cognitio. Bonum enim est causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum appetitus, nisi prout est apprehensum; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc visio corporalis est principium amoris sensitivi; et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum.

Similitudo. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis et duo albi in albedine : et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in *unum sibi*, et vult ei bonum sicut et sibi. In quo consistit amor *amicitiæ* seu *benevolentiæ*. — Accidit tamen quandoque ut similitudo sit non causa amoris sed principium *odii*. Quod quidem accidit quoties ex eo quod aliquis est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat. Hoc in casu apprehenditur *similis* ut impedimentum boni quod amatur, et sic est odiosus. — Hinc intelliges vulgata illa adagia : 1um *Simile amat* (amore benevolentiæ) *sibi simile ;* — 2um *Figulus figulum odit*. — I-II, Qu. XXVII, Artic. I et seqq.

Effectus amoris sex numerari possunt : *Unio*, *mutua inhæsio*, *extasis*, *Zelus*, *læsio amantis*, *causa amanti agendi quæcumque agit*.

Unio. Duplex est unio : secundum *rem* seu *effective*, ut cum amatum præsentialiter adest amanti ; — secundum *affectum*, quatenus amor sequitur apprehensionem rei amatæ. — Porro amor facit *effective* unionem realem amantis cum amato, quia movet ad desiderandam et quærendam præ-

sentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis : et hoc sive amatum ametur amore amicitiæ sive amore concupiscentiæ. — Unionem vero secundum *affectum* amor facit *formaliter*, quatenus nempe ipse amor est talis unio vel nexus. Unde S. Augustinus : « Quid est ergo, inquit, amor, nisi quædam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur? » — *De Trinitate*, Lib. VIII, Cap. X.

Mutua inhæsio, et hoc tripliciter, secundum vim *apprehensivam*, secundum vim *appetitivam*, secundum *redamationem*. — Secundum vim *apprehensivam* amatum est in amante quatenus in apprehensione amantis immoratur, secundum illud Pauli ad *Philippenses* I, v. 7 : *Eo quod habeam vos in corde ;* et insuper amans est in amato, quatenus amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula, quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere, et sic ad interiora ejus ingreditur. — Secundum vim *appetitivam* amatum est in amante per complacentiam amantis in ejus affectu, ut vel delectetur in eo aut in ejus bonis per præsentiam, vel in absentia in ipsum tendat desiderio per amorem *concupiscentiæ*, vel in bona quæ vult amato per amorem *amicitiæ*. Sed et amans est in amato amore *concupiscentiæ*, quatenus quærit habere perfecte amatum ad intima illius perveniendo ; vel amore *amicitiæ*, quatenus amans videtur esse in amato quasi idem factus amato. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere. — Per *redamationem* habetur mutua adhæsio in solo amore amicitiæ, inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

Extasis. Extasim pati dicitur aliquis cum extra se ponitur, vel secundum vim *apprehensivam* vel secundum vim *appetitivam*. — Secundum vim *apprehensivam*, quando vel elevatur ad sublimiorem cognitionem supra propriæ naturæ vires, vel deprimitur ad inferiora, ut cum aliquis in furiam vel dementiam cadit. — Secundum vim *appetitivam*, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. — Amor facit extasim secundum apprehensionem *dispositive*, quia facit meditari intense de amato ; intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. — *Directe* autem amor *amicitiæ* facit extasim secundum vim appetitivam : nam affectus amantis simpliciter exit extra se, ex eo quod vult amico bonum et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum. — Amor *concupiscentiæ* proprie non causat extasim, quia amans amatum non amat nisi quia est sibi utile ; unde simpliciter non exit amans extra se, sed ejus affectio in fine intra ipsum concluditur.

Zelus. Etenim amor *amicitiæ* quærit bonum amici : unde quando est intensus facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici : in quo zelus consistit. — Amor vero *concupiscentiæ* causat non verum zelum, sed zelum *invidiæ*, quatenus qui intense hoc amore aliquid amat, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni, vel quietæ fruitioni illius quod amatur.

Læsio amantis non quidem ex parte *veri boni* amati, a quo amans perficitur, non læditur, sed ex parte *falsi boni* hoc est *mali*. Unde homo maxime perficitur et melioratur per amorem Dei ; læditur autem et deterioratur per amorem peccati. — Quæ omnia respiciunt amorem quoad suum *formale*, quod est *unio :* nam quoad suum *materiale*, in passione amoris, quod est corporalis immutatio, accidit quod amor sit læsivus propter excessum immutationis, sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis. — Insuper amori *formaliter* accepto quatuor effectus tribuuntur, qui secundum *materiale* amoris habent aliquam transmutationem ex parte corporis, nempe *liquefactio*, seu quædam mollificatio cordis, qua exhibet se cor habile, ut amatum in ipsum subintret ; — *delectatio* seu *fruitio* boni amati ; — *tristitia* de absentia amati ; — *fervor* seu *intensum desiderium* consequendi amatum.

Causa amanti agendi quæcumque agit. Et revera, omne agens agit propter aliquem finem. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est, quod omne agens, quodcumque sit, agit quæcumque agit ex aliquo amore. — Ibid. Qu. XXVIII, Artic. I et seqq.

III. Odium amori contrarium est. Sed amor est quædam coaptatio seu proportio amantis ad rem amatam ut apprehensam ; igitur odium definiri potest : *dissonantia quædam* appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens inquantum hujusmodi habet rationem boni ; ita omne repugnans inquantum hujusmodi habet rationem mali. Et ideo sicut bonum est objectum amoris, ita malum ut tale apprehensum est objectum odii.

Causa odii est amor. Nam amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum; odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia, ut dictum est. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat quam quid ei repugnet. Per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens ; unde necesse est quod amor sit prior odio ; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. Et secundum hoc, omne odium ex amore causatur. — Ex his infertur quod amor *per se* fortior est odio ; attamen ex suo materiali, nempe ratione sensibilis immutationis sensus, odium est fortius amore quia magis sentitur. — Generatim vero odium proportionatur intensitati amoris a quo producitur. — I-II, Qu. XXIX.

Effectus odii considerandi sunt per oppositionem ad effectus amoris.

IV. Desiderium et fuga. Amor in rem absentem amatam causat desiderium ipsam consequendi ; et odium in rem apprehensam absentem causat fugam, seu motum ad ipsam evitandam. — Unde nihil addendum de duobus istis motibus appetitus post dicta de amore et de odio.

V. Gaudium. Amor in bonum præsens dicitur delectatio : sicut enim appetitus *desiderat* bonum non habitum, ita postea delectatur in habito. — Delectatio autem magis late patet quam gaudium : nam delectatio est etiam de his omnibus quæ animal concupiscit secundum naturam ; sed gaudium est delectatio de his solummodo quæ concupiscimus secundum rationem. Unde delectatio est etiam in brutis animantibus, sed gaudium est solummodo in substantiis ratione præditis ; et præterea de omnibus, de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium : nam omne quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere, sed non e converso. — Porro ad delectationem seu gaudium tria requiruntur, scilicet *bonum delectans, consecutio boni convenientis* et *cognitio hujusmodi adeptionis*. — I-II, Qu. XXXI, Artic. I et III, et Qu. XXXII, Artic. II.

Causæ delectationis septem numerantur : *operatio, spes et memoria, tristitia, actiones aliorum, alteri benefacere, similitudo, admiratio.*

Operatio. Ad delectationem enim duo requiruntur, ut dictum est, consecutio convenientis boni, et cognitio hujusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit. Nam actualis cognitio operatio est quædam ; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione. Ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Spes et memoria. Conjunctio enim boni amati potest esse in sola apprehensione per *memoriam* boni possessi et præteriti, et hæc apprehensio est quædam conjunctio amantis cum re amata quasi non esset præterita sed præsens ; et inde delectatio quædam rei ut præsentis : vel simul cum apprehensione est in amante persuasio facultatis adipiscendi bonum amatum et sic in amante est per *spem* delectatio quædam rei amatæ futuræ quasi esset præsens.

Tristitia, sive hæc sit in actu, sive sit in memoria. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur et tamen de ejus sola apprehensione delectatur. — Tristitia autem in memoria est causa delectationis propter subsequentem evasionem : nam carere malo accipitur in ratione boni. Unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia.

Actiones aliorum, quatenus per ipsas aut consequimur aliquod bonum ; — aut efficitur in nobis aliqua cognitio aut aliqua æstimatio proprii boni, ut cum homines laudantur vel honorantur ab aliis ; — aut denique quia si operationes amici sint bonæ, delectamur in ipsis quasi de bono proprio : si vero operationes sint inimici et malæ, delectant quatenus apprehenduntur ut mala ipsius.

Benefacere alteri. Delectat enim bonum in altero constitutum ex nostra causa, præcipue in amico ; — deinde in ordine ad finem, quem consequi homo sperat ex beneficio : spes autem est causa delectationis, ut dictum est ; — per comparationem ad triplex principium benefaciendi, nempe ex *abundantia*, ex *habitu*, ex *amicitia*.

Similitudo. Etenim similitudo est causa amoris, et amor est causa delectationis, ut patet ex supra dictis.

Admiratio. Est enim admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit

cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis inquantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat. Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, et omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis : et propter hoc etiam liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile. — I-II, Qu. XXXII, Artic. I et seqq. — S. Thomas inter causas delectationis adjungit etiam *motum*, seu *variationem*, seu *alternationem*, sed respectu rei mutabilis, non autem respectu rerum immutabilium, ut contingit in beatis respectu Dei.

Effectus gaudii seu delectationis sunt, *dilatare, causare sui sitim vel desiderium, impedire quandoque usum rationis, perficere operationem.*

Dilatare, quod quidem proprie de corporibus dicitur, et in affectionibus animæ solummodo metaphorice. — Ex parte enim apprehensionis, qua homo apprehendit conjunctionem alicujus boni convenientis, apprehendit se perfectionem quamdam adeptum, quæ est *spiritualis magnitudo :* et secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatari. — Ex parte autem appetitivæ virtutis, assentit homo rei delectabili et in ea quiescit, quodammodo se præbens ei ad eam interius capiendam ; et sic dilatatur affectus hominis per delectationem quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Causare sui sitim vel desiderium. Et quidem si delectatio est in actu respectu rei possessæ, per se non habetur sitis vel desiderium, nisi res ipsa non ex toto sed ex parte possideatur. — In memoria vero si delectatio consideretur, causat sui sitim vel desiderium, quando homo redit ad illam dispositionem, in qua erat sibi delectabile quod præteriit ; si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

Impedire usum rationis non quidem in delectabilibus quæ sunt propria rationis, ut *contemplatio*, *meditatio* veritatis et aliæ hujusmodi delectationes rationis : hæc enim omnia non solum non impediunt, sed maxime ipsum rationis usum perficiunt ; sed in delectabilibus quæ sensum respiciunt. Imprimis enim hujusmodi delectationes si sint intensæ mentem distrahunt, imo quandoque ipsius mentis impediunt usum, ex eo quod cum intentio fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Secundo quia sæpe sunt rationi contrariæ. Tertio denique secundum quamdam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quam ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Perficere operationem. Quamvis enim operatio ipsa causet efficienter delectationem, tamen delectatio perficit operationem hoc sensu quod, quanto magis homo delectatur in actione, tanto intensius et diligentius attendit ad ipsam. — I-II. Qu. XXXIII, Artic. I et seqq.

VI. Tristitia. Tristitia est quædam species doloris, eo modo quo gaudium diximus esse speciem delectationis. Dolor est passio animæ sequens ad malum apprehensum per sensus externos ; tristitia causatur ex malo apprehenso per sensus internos vel per intellectum. — I-II, Qu. XXXV, Artic. II.

Causæ tristitiæ vel doloris quatuor præcipue sunt, *malum præsens, concupiscentia, appetitus unitatis, potestas cui resisti non potest.*

Malum præsens. Nam tristitia delectationi opponitur. Sicut autem delectatio principaliter causatur ex bono præsente, ita et tristitia vel dolor præcipue est a malo præsente.

Concupiscentia. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui ; illud autem quod est contrarium motui appetitus est contristans, et per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. — Universalis autem causa doloris concupiscentia esse non potest, quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus jam delectamur, quam futurorum, quæ concupiscimus.

Appetitus unitatis eo modo quo dictum est de concupiscentia : unumquodque enim naturaliter appetit unitatem sicut et bonitatem (quæ consistit in quadam rei unitate). Et propter hoc sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

Potestas cui resisti non potest. Causa enim tristitiæ vel doloris est malum conjunctum per modum objecti. Id ergo quod est causa talis conjunctionis est causa doloris vel tristitiæ. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo præsentialiter inhæreat : quod autem est contra inclinationem alicujus, nunquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris. Et ideo potestas cui resisti non potest est causa doloris. — Attamen si potestas talis sit, ut per ipsam mutetur inclinatio appetitus, hoc in casu appetitus non resisteret sed cederet consentiendo ; proindeque sequeretur non dolor, sed delectatio. — I-II, Qu. XXXVI.

EFFECTUS TRISTITIÆ seu doloris sunt quatuor : *auferre* vel *minuere facultatem addiscendi, aggravare animum, debilitare operationem, nocere corpori.*

Minuere facultatem addiscendi ex eo quod malum præsens, causa tristitiæ, aut totam attentionem animi ad se trahit, aut magnam partem ipsius : unde non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat, ut est studium. — In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris quem homo habet ad discendum vel considerandum : quia quanto major hujusmodi amor fuerit, tanto magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Aggravatio animi. Ex hoc enim ipso quod malum præsens causans tristitiam contrariatur voluntati, aggravat animum, eum impediendo ne fruatur eo quod vult. Multo autem major est ista aggravatio, ubi nulla spes adsit evadendi ; hoc enim in casu simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac neque illac divertere valeat ; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Debilitatio operationis respectu ejus quod tristitiam causat. Unde illud quod cum tristitia facimus, non ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione. — Quatenus vero animus conatur expellere malum (ubi est spes expellendi), tristitia auget operationem.

Nocumentum corporis. Contrariatur enim homo in sua naturali inclinatione per tristitiam, ita ut cerebrum et cor, unde sanitas in corpore maxime conservatur, vehementer afficiantur. Unde dicitur PROVERB. XVII : *Spiritus tristis exsiccat ossa ;* et ECCLI. XXXVIII : *A tristitia festinat mors.* — I-II, Qu. XXXVII.

REMEDIA TRISTITIÆ sunt *delectatio, fletus, compassio amicorum, contemplatio veritatis, somnus.*

Delectatio. Etenim gaudium et tristitia opponuntur ; et ideo per gaudium ex quocumque procedat tristitia temperatur.

Fletus. — 1° Quidem quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum ; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur. Et propter hoc quando homines qui sunt in tristitiis exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. — 2° Quia semper operatio conveniens homini secundum suam dispositionem in qua est, sibi est delectabilis ; fletus autem, gemitus et similia sunt quædam operationes convenientes tristato vel dolenti ; et ideo ei delectabiles. Delectatio autem minuit tristitiam.

Compassio amicorum, quia per hoc quod amici contristantur tristitiam patienti, iste percipit se ab eis amari, quod est delectabile, et ideo tristitiam mitigans.

Contemplatio veritatis et maxime Dei. Hæc enim causat maxime delectationem, quæ mitigat tristitiam. Et ideo homines ex contemplatione divina et futuræ beatitudinis in tribulationibus gaudent ut in Sanctis apparet.

Somnus et alia hujusmodi remedia corporalia, per quæ medetur corporis infirmitatibus, quas ex tristitia provenire diximus. — I-II, Qu. XXXVIII.

ARTICULUS QUINTUS

(46)

De passionibus irascibilis in specie.

I. Spes. Ad objectum spei quatuor conditiones requiruntur. — *Primo* quidem quod sit *bonum* : non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono ; et per hoc differt *spes* a *timore*, qui est de malo. — *Secundo*, ut sit *futurum :* non enim spes est de *præsenti* jam habito ; et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono præsenti jam habito. — *Tertio* requiritur quod sit aliquid *arduum cum difficultate adipiscibile :* non enim aliquis dicitur sperare *minimum* quod statim est in sua potestate ut habeat ; et per hoc differt spes a desi-

derio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absoluto. — *Quarto* quod illud *arduum* sit *possibile adipisci :* non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest ; et secundum hoc differt spes a *desperatione.* — I-II. Qu, XL, Artic. I.

CAUSÆ SPEI. Objectum spei, ut diximus, est bonum futurum arduum *possibile.* Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. — *Primo modo* est causa spei *omne illud quod auget potestatem hominis,* sicut divitiæ, fortitudo, et inter cetera etiam *experientia :* nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi. — *Alio modo* est causa spei omne illud, quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile ; et hoc modo *doctrina* et *persuasio quælibet* potest esse causa spei. Inter autem causas spei ponitur *juventus.* Juvenes enim multum habent de *futuro* et parum de *præterito* ; et ideo quia memoria est de præterito et spes de futuro, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Adde quod quia juvenes non adhuc sunt passi repulsam nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile propter inexperientiam impedimentorum et defectuum. — Ib. Artic. V et VI.

EFFECTUS SPEI. Spes, inquantum respicit bonum speratum, ex amore causatur; sed inquantum respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, causat amorem : ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum; et sic incipimus ipsum amare. — Insuper spes adjuvat operationem, eam intensiorem faciendo, duplici ex capite. *Primo* quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile; existimatio autem ardui excitat attentionem. — *Secundo* ex ratione sui effectus, quia nempe causat delectationem, et delectatio, ut in articulo præcedenti dictum est, adjuvat operationem. — Ib. Artic. VII et VIII.

II. Desperatio contrariatur spei sicut *recessus accessui,* quia nempe sicut *spes* considerat objectum arduum cum possibilitate illud consequendi, et consequenter per spem acceditur ad illud; ita *desperatio* considerat objectum cum impossibilitate obtinendi ipsum, quasi nempe habens rationem *repulsivi :* consequenter per desperationem receditur ab objecto.

III. Timor. Objectum timoris est malum futurum apprehensum ut difficile, cui resisti non potest. — Sex species timoris assignantur : *segnities* respectu laboris gravantis naturam, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris ; — *erubescentia* respectu turpitudinis actus committendi ; — *verecundia* respectu turpitudinis actus commissi. — Hujusmodi tres species timoris, ut patet, respiciunt malum prout est in operatione. Deinde *admiratio,* quæ est timor proveniens ex magnitudine mali apprehensi, cujus exitum homo considerare non sufficit ; — *stupor,* qui causatur ex insolita imaginatione, qua nempe aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur ; — *agonia,* quæ est timor proveniens ex ratione improvisionis mali, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia. — I-II, Qu. XLI, Artic. IV, et Qu. XLII, Artic. I.

CAUSÆ TIMORIS sunt *amor* et *defectus.* — *Amor* quidem : nam ex hoc quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum. Timetur etiam consequenter causa quæ potest malum inferre, et cui resisti non potest. — *Defectus :* nam ex aliquo defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum, quod apprehendit ut sibi inferendum. — I-II, Qu. XLIII.

EFFECTUS TIMORIS sunt *contractio, consiliatio, tremor, operationis impedimentum.*

Contractio. Ex debilitate enim virtutis timorem provenire diximus. Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere ; et ideo ex ipsa imaginatione quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu. Sicut etiam videmus in morientibus, quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis ; et videmus etiam in civitatibus quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora.

Consiliatio, non quatenus timor faciat nos bene consiliativos (ex hac enim parte timor, sicut et ceteræ passiones, imaginationem exaltat, et prudentiam intellectivam minuit), sed quia timendo malum magnum consilia petimus : *consiliamur de magnis* (inquit Aristoteles III *Ethicorum*) *in quibus quasi nobis ipsis discredimus.*

Tremor. Fit enim in timore quædam contractio virtutis exterioris continentis membra ad interiora, ut dictum est; et inde tremor membrorum exteriorum, et etiam cordis ex virtute contracta in imaginatione. Unde timentes tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor : tremit autem labium inferius et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur. Et eadem ratione brachia et manus tremunt; vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod et genua tremunt timentibus, secundum illud Isaiæ XXXV, v. 3 : *Confortate manus dissolutas, et genua trementia* (debilia) *roborate.*

Impedit operationem ex effectibus quos, ut diximus, producit in corpore. Imo si timor tantum increscat, quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ. — I-II, Qu. XLIV.

IV. Audacia. Timori contraria est audacia; sicut enim timor refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem : sic audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Audacia sequitur spem : ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens periculum, audacter insequitur ipsum. — Et hinc est quod causæ spei sunt etiam causæ audaciæ. — I-II, Qu. XLV, Artic. I et II.

V. Ira. Prima radix omnium passionum est *amor,* quia amor est in omnibus passionibus, sicut genus in speciebus ; ira autem dicitur passio *generalis,* quia ex concursu multarum passionum causatur ; non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi. — Tres species iræ distinguuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum : nempe *fel*, ex parte scilicet facultatis seu passionis quæ cito accenditur; — *mania* ex parte tristitiæ causantis iram, quæ tristitia diu in memoria *manet ;* — *furor* ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictæ, quatenus iratus non quiescit donec puniat. — Hujusmodi tamen omnia non semper simul inveniuntur in irato : unde Aristoteles in IV *Ethicornm* quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram ; quosdam *difficiles*, quia nunquam requiescunt donec puniant. — I-II, Qu. XLVI, Artic. I et VIII.

Causæ iræ sunt præcipue *parvipensio* vel *despectio*, *excellentia irascentis*, *humilitas despicientis.*

Parvipensio vel *despectio*. Nam ira appetit nocumentum alterius inquantum habet rationem justi vindicativi; et ideo intantum quærit vindictam, inquantum videtur esse justa. Justa autem vindicta non fit nisi de eo quod est injuste factum; et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti. Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri scilicet ex *ignorantia*, ex *passione* et ex *electione*. Tunc vero aliquis maxime injustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert. Et ideo maxime irascimur contra illos, quos putamus ex industria nobis nocuisse; minus contra illum qui ex passione; multo minus contra illum qui ex ignorantia nocet. Qui autem ex industria nocent, ex contemptu peccare videntur. — Deinde parvipensio *excellentiæ* hominis opponitur. Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus; et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, pertinere videtur ad parvipensionem, et iram provocat.

Excellentia irascentis. Ut enim dictum est, injusta parvipensio est motivum iræ. Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, injustius pervipenditur in quo excellit; et ideo illi, qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur si parvipendantur; puta, si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. — Attamen ex parte dispositionis motivum iræ est defectus, quatenus nempe homines defectibus subjacentes facilius læduntur, et ideo irascuntur. Et ista est causa quare homines qui sunt *infirmi* vel in aliis defectibus facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

Humilitas seu vilitas despicientis seu *lædentis*. Patet ex dictis. Indigna enim despectio est maxime provocativa iræ. Sicut autem quanto aliquis est major, tanto indignius despicitur; ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit. Et ideo nobiles irascuntur si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis. — I-II, Qu. XLVII.

Effectus iræ sunt *delectatio*, *fervor* in corde, *rationis impedimentum*, *taciturnitas*.

Delectatio : quia iratus multum in animo suo cogitat de vindicta, quam sperat, et ex hoc delectatur.

Fervor in corde : ex ira enim appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam propter appetitum vindictæ, et ex hoc

sequitur magna vehementia et impetuositas in motu iræ; cujus impetuositatis signa apparent etiam in exterioribus membris. Unde S. Gregorius in V *Moralium* (Cap. XLV, n. 79. Ed. Maur.) dicit : « Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti. Ore quidem clamorem format, sed sensus quod loquatur ignorat. » Cf. Senec. *De ira*, lib. I, Cap. I.

Impedit usum rationis. Quamvis enim ira possit esse cum ratione, tamen conturbat sensus, ut dictum est : qui cum sint adjumenta rationis, ratio turbatur et impeditur ab ira.

Taciturnitas ex eo quod ira sensus perturbat, ut supra dictum est. — I-II, Qu. XLVIII.

Hæc, quæ vix delibavi circa passiones, legenda sunt in S. Thoma, in locis citatis.

ARTICULUS SEXTUS

(47)

De ordine quem appetitus sensitivus in homine habet ad rationem.

I. Prænotamen. Quamvis facultates sensitivæ, quarum sunt passiones, et facultates intellectivæ radicentur in nobis in una essentia animæ rationalis (22, II), quæ tota adest omnibus suis facultatibus (32, X); tamen facultates sensitivæ ab intellectivis specifice distinguuntur, ita ut distinctum habeant subjectum immediatum (22, II et seq.). Unde quæritur, utrum sensitivus appetitus in suo exercitio independens sit a ratione nostra, vel ei contra subjiciatur.

II. Appetitus sensitivus in homine rationi aliquo modo subjicitur. Hæc propositio evidenter probatur ex analogia exteriorum membrorum et ex conscientia. — *Ex analogia :* propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi, quam membra exteriora : sed membra exteriora rationi aliquo modo subjiciuntur, a qua ordinantnr et diriguntur ; ergo et appetitus sensitivus aliquo modo rationi subjicitur. — P. I-II, Qu. XXIV, Artic. I. — *Ex conscientia :* nam hoc quilibet experiri potest, et experitur quotidie in seipso, quod ratio ex consideratione alicujus veritatis, præsertim religiosæ et christianæ, mitigat iram aut timorem, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigat. Quod quidem factum locum habere non posset, nisi aliquo modo appetitus sensitivus in nobis rationi subjiceretur. — P. I, Qu. LXXXI, Artic. III.

III. Appetitus sensitivus subjacet etiam libero imperio voluntatis. — Nota imprimis actiones tribui alicui virtuti dupliciter. Uno modo quia ab ipsa immediate ponuntur; sic tribuitur *velle* voluntati, *imaginari* phantasiæ, *videre* visui, *intelligere* intellectui : et hæ actiones dicuntur *elicitæ* ab illa facultate a qua ponuntur. Alio modo tribuuntur alicui virtuti actiones non quia eliciuntur, sed quia *imperantur* ab ipsa et sub ejus imperio *eliciuntur* ab alia. Hoc enim in casu actiones *eliciuntur* quidem ab una facultate, sed quatenus ista ab alia facultate movetur et applicatur ad agendum ; et ideo hæ secundæ actiones sunt actiones *imperatæ* a facultate movente, *elicitæ* vero a facultate quæ movetur ; sicut *scribere* est actio *elicita* a manu, sed *imperata* a mea voluntate. — Sensus ergo hujus propositionis, sicut et præcedentis, est quod appetitus sensitivus subjicitur voluntati, ita ut possit moveri et applicari a voluntate ipsa, et consequenter actiones *elicitæ* ab appetitu sensitivo esse possunt actiones *imperatæ* a voluntate. — Explicata sic propositio probatur eisdem rationibus quibus probata est præcedens. Sed præterea : Ratio quid sit agendum vel omittendum dictat, nempe imperium ejus est præceptivum sen ordinativum ; at imperata rationis executioni mandare est officium voluntatis, cujus, teste conscientia, est movere ad exercitium potentias inferiores : ratio enim dictat, e. g., scribendum esse de rebus philosophicis, sed voluntas immediate movet ad executionem imperii rationis oculos et manus. Sicut ergo ratio appetitum sensitivum moderatur quoad ordinem et imperium : ita voluntas quoad exercitium actionum. Præclare S. Thomas P. I, Qu. LXXXI, Artic. III : « Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus, statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus ; sicut ovis timens lupum statim fugit, quia non est in eis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed expectatur imperium voluntatis, quæ est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet. nisi virtute primi moventis. Unde appetitus

inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. »

VI. Nota. **Natura subjectionis appetitus sensitivi rationi et voluntati in homine.** Quærens S. Thomas naturam subjectionis prædictæ, hæc, Qu. et Artic. cit. ad 2, sapienter scribit : « Sicut Philosophus dicit in I *Politicorum*, est quidem in animali contemplari et *despoticum* principatum et *politicum*. Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis (*mancipiis*), qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ, sed statim ad appetitum animæ movetur manus et pes, et quodlibet membrum, quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium. Unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab æstimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine (24, III et IV), quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat, vel triste, quod ratio præcipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant. »

CAPUT SECUNDUM

DE APPETITU INTELLECTIVO SEU DE VOLUNTATE

Prologus. Deinde est dicendum de appetitu intellectivo, seu de voluntate, de cujus existentia jam supra locuti sumus (43, I). Porro ut natura voluntatis recte definiatur : 1° quærimus, *utrum possit coëxistere cum violentia ;* 2° et posito quod non, *utrum possit coëxistere cum aliqua necessitate ;* 3° et posito quod possit, *utrum semper ex necessitate agat*, vel contra *gaudeat libertate ;* 4° denique dicemus *de ejus ordine ad rationem.*

ARTICULUS PRIMUS

(48)

De voluntate et violentia.

I. Voluntas. Inclinationem consequentem apprehensionem intellectivam diximus appetitum intellectivum seu voluntatem (43, I) ; et quia appetitus generice acceptus est in objectum apprehensum ut conveniens vel non conveniens subjecto appetenti (42, V) ; hinc appetitus intellectivus est in objectum intellectu apprehensum ut conveniens vel non conveniens homini. Et hoc bene nota, quia est radix moralitatis humanarum actionum.

II. Voluntas et violentia coëxistere nullatenus possunt, seu intrinsece repugnat aliquid esse simul voluntarium et violentum. Etenim voluntarium est quod procedit a principio intrinseco, quod est ipsa voluntas, in objectum apprehensum ut conveniens vel non conveniens homini ; violentia vero definitur, *coactio illata a causa extrinseca, passo non conferente vim,* hoc est contra inclinationem ipsius voluntatis. Atqui implicat in terminis quod aliquid sit simul ex inclinatione et contra inclinationem voluntatis, a principio extrinseco et simul a principio intrinseco. Ergo implicat in terminis quod voluntas coëxistat cum violentia, et quod aliquid sit voluntarium simul et violentum. — P. I Qu. LXXXII, Artic. I.

III. Corollaria. Hinc inferuntur :

Corollarium primum. Ergo voluntati quoad actus *elicitos* (47, III) nulla violentia inferri potest : si enim actus ille posset esse ex violentia, jam non esset ex voluntate.

Corollarium alterum. Ergo omnes actiones *elicitæ* a voluntate necessario et essentialiter sunt voluntariæ : non enim, ut dictum est, possunt esse ex violentia.

IV. Nota. **Solvitur difficultas.** Dices : Esto quod voluntati nulla inferri violentia possit quoad actus elicitos positivos, at pati potest a Deo violentiam quoad actus negativos seu quoad *quiescere*, seu potest prohiberi quominus agat cum velit agere. — Respondeo cum Cajetano in P. I, Qu. LXXXII, Artic. I : « quod, cum Deus solus hoc posse dicatur, et nihil quod facit in creaturis ex omnipotentia sua supra creatam facultatem, sit alicui violentum (quoniam in omnibus est potentia obedientiæ — O. 8, IV — ad supernaturalia), consequens est quod, si voluntas per divinam potentiam quiesceret, non ibi esset violentia. »

V. Voluntas pati potest violentiam quoad actus imperatos. Quid intelligatur nomine actus imperati jam diximus (47, III). Explicatur propositio, nam probatione non indiget. — Voluntas martyris renuit thus adolere idolis, et nulla causa potens est ad impellendam voluntatem ut *eliciat* actum, ipsa elicere renuente. At carnifices manus ejus, quæ natæ sunt moveri *imperio* voluntatis, per vim arripiunt, thure implent, prunisque ardentibus superponunt, ita ut ignis ardore solvantur, et thus cadat in ignem. Certe actio ista non est voluntaria, quia contra voluntatem manus aperiuntur, sed tamen est violentia illata potentiis, quarum est elicere actiones sub voluntatis *imperio*. — Ratio vero hujus facti et similium est, quia hujusmodi potentiæ nedum voluntatis influxui, sed etiam præpotenti vi causarum externarum subjacere possunt : cum contra actionis propriæ et elicitæ voluntas sola causa sit.

ARTICULUS SECUNDUS

(49)

De voluntate et necessitate.

I. Necessarium et necessitatis species. Necessarium dicimus illud quod non potest non esse ; unde in ordine ad voluntatem, necessarium illud erit quod voluntas non potest non velle. — Triplex autem distinguitur necessitas, *coactionis*, *suppositionis* seu *hypothetica*, et *naturalis*. — Necessitas *coactionis* est ipsa violentia quam supra demonstravimus absolute repugnare voluntati. — Necessitas *hypothetica* est illa quæ consequitur necessario aliquam voluntatis determinationem in qua includitur ; sicut in determinatione voluntaria consequendi finem, simul includitur voluntas eorum mediorum sine quibus finis obtineri non potest, et quæ proinde si voluntas recusaret, vellet simul et nollet finem : quod repugnat. — Necessitas denique *naturalis* (quæ etiam *absoluta* dicitur) est illa quæ subjecto inest ex principiis essentialibus quibus ipsum constituitur, et consequenter ab ipso est inseparabilis. Ita ordo ad cognoscendum est necessitas *absoluta* vel *naturalis* consequens naturam cujuslibet potentiæ cognoscitivæ.

II. Quæstio prima. In comperto est necessitatem hypotheticam coëxistere posse et de facto coëxistere cum voluntate ; etenim, ut dictum est supra, voluntas finis est ipsa implicita voluntas mediorum sine quibus finis obtineri nequit ; sicut ergo volitio finis est consentanea voluntati, ita est etiam consentanea voluntati necessitas hypothetica volitionis mediorum. Sed quæstio prima movetur : utrum voluntas nostra aliquid velit necessitate absoluta. Ad quam quæstionem respondeo :

III. Voluntas humana aliquid vult necessitate absoluta. Hæc propositio ex facto manifesto comprobatur. Nam omnes homines universaliter, constanter, uniformiter appetunt felicitatem, eamque indefessis curis consequi nituntur : est utique inter homines judiciorum diversitas in *determinando* concrete objecto hujus felicitatis, at nulla diversitas sed maxima uniformitas in appetitione felicitatis in genere. Hoc est factum quod unicuique nostrum conscientia testatur, et aliorum dicta et gesta manifestant. Sed hæc univer-

salitas, constantia et uniformitas in hominibus liberis et diversa studia sectantibus, nonnisi a necessitate naturali esse potest. Ergo voluntas ultimum finem absoluta necessitate vult.

IV. Quæstio altera. Ex solutione præcedentis alia suboritur quæstio : utrum illa appetitio ultimi finis in genere quam necessariam diximus necessitate absoluta, seu naturali in voluntate, sit revera voluntaria. Sed hæc secunda quæstio vix ac ne vix quidem solutione indiget post dicta ; nedum enim ex conscientia nostra et ex aliorum experientia scimus appetitionem ultimi finis in genere esse in nobis a natura seu necessariam, verum etiam maxime conformem voluntati, quæ insuper studia omnia sua in hoc confert ut per opera libertatis illi necessario desiderio satisfaciat. Unde sapienter, P. I, Qu. LXXXI, Artic. I, hæc scribit S. Thomas : « Nec necessitas naturalis repugnat voluntati : quinimo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis ; ita voluntas inhæreat ultimo fini qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur in II. *Physicorum*. Oportet enim quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum : quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. » Cf. etiam Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. XXII, *De voluntate*, Artic. V.

V. Nota. De duplici voluntate juxta Scholasticos. Scholastici ad evitandas æquivocationes in scientiis ob confusum loquendi modum, distinguebant voluntatem, in voluntatem ut *natura* est, et in voluntatem ut est *voluntas*. Prima est voluntas prout est principium appetitionum quæ ex *necessitate* eliciuntur : de quibus supra ; altera est ipsa voluntas prout est principium appetitionum quæ eliciuntur ex *electione* : de quibus dicemus in sequenti articulo. Hanc distinctionem illustrat S. Thomas, Qq. Dispp., Qq. cit. *De voluntate*, Artic. V : « Natura et voluntas, inquit, hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturæ est. Hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest *naturalis* quidam appetitus sibi convenientis boni ; et præter hoc

habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate : quod ei competit inquantum *voluntas* est. »

ARTICULUS TERTIUS

(50)

De humana libertate.

I. Liberi arbitrii notio. Ex hoc *liberi arbitrii* esse dicimur, quod possumus recipere unum, alio recusato, quod est eligere ; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Hæc in verbis S. Thomas, P. I, Qu. LXXXIII, Artic. III, nixus vocabuli communi acceptione. Et revera non dicimus vegetationem esse *liberam* plantæ, neque infantium, usu rationis carentium, actiones liberas asserimus, sed libertatem affirmamus quoties dominium propriarum actionum apparet, quo et unum recipiendi et aliud recusandi, hoc est eligendi facultas est. Sistamus in hac vulgari acceptione liberi arbitrii.

II. Quæstio. Porro quæstio capitalis hic movetur, a qua, ut omnes probe norunt, pendet tota vita moralis hominum, nempe : utrum voluntas omnia ex necessitate velit, vel contra, liberum arbitrium habeat, quo ex electione propria moveat seipsam ad agendum vel ab agendo desistat.

III. Fatalistæ. Fuerunt autem ex antiquis et recentioribus philosophis, et adhuc nostris hisce diebus sunt, qui omnia necessitate evenire asseverarunt et asseverant, non exclusis actionibus voluntatis humanæ. Hi omnes *fatalistæ* dicuntur (O. 53,) et eorum doctrina *fatalismus*. Omnes materialistæ osores sunt nostræ libertatis ; sensistæ in fatalismum logice inclinant ; pantheistæ autem verbo quandoque relinquunt, re tamen humanam semper negant libertatem. Fatalistarum patrocinium sæculo elapso suscepit Bayle, scrupulos in medium afferens contra libertatem nostram. Fatalismi etiam insimulatur doctrina leibnitziana de harmonia præstabilita et occasionalismus Malebranchii (O. 45, I et II ; et supra 14, IV et seqq.) : et dico doctrinas, non Auctores, quos a tanto errore purgatos volo. Sit igitur contra fatalistas conclusio :

IV. Homo gaudet libertate arbitrii. Libertas arbitrii in facultate electiva propriarum actionum consistit, ut supra,

n. I, dictum est. Atqui sensus naturæ communis, conscientia, natura ipsa intellectus et voluntatis manifestissime probant illam in homine eligendi facultatem. Revera igitur homo gaudet libertate arbitrii. Probatur *minor* :

Sensus naturæ communis. Etenim, si fatalistas excipias (qui utrum serio loquantur, et consequenter ad propria principia aliorum præsertim actiones dijudicent, dubitari merito potest), nemo est qui neget se dominium habere propriarum actionum, ac etiam in eisdem circumstantiis pluries positum se posse unum præ altero eligere, et cum unum eligerit, potuisse æque eligere contrarium. Hinc etiam explicantur leges, consilia, exhortationes, præmiorum promissiones pœnarumque inflictiones : quæ omnia libertatem necessario subaudiunt, qua homo in alterutram partem propria electione se flectit : non enim lapidibus aut brutis consilia aut exhortationes, aliaque similia dantur. Hinc pariter laudes quibus merito prosequimur homines honestos, et vituperia inflicta scelestis.

Conscientiæ testimonium. Hoc testimonium quisque in se vivide habet, præsertim vero quoad actiones, quibus inest ratio honestatis vel turpitudinis : nam de actionibus bonis gaudemus ut nostris, tristamur autem de pravis. Quod quidem factum quotidianum non potest explicari nisi per libertatem; siquidem nemo *moraliter* dolet aut gaudet de his quæ in sua potestate non sunt. Hinc nervose simul et lepide Bergier argumentum conscientiæ hoc modo urgebat contra fatalistas : Vos dicitis me ex necessitate semper agere. Demus ergo pignus, quod ego post horam sedebo. Si liber sedendi non sum, incertus erit eventus, et solo casu definiendus. Quis tamen fatalistarum mecum pignore certabit? — Non me latet hoc conscientiæ testimonium non demonstrativum haberi a Bayle, quia, ut ipse existimat, illud ipsum testimonium lapidi inesset si sentire suum motum posset : sed vehementer fallitur Bayle. Nam conscientia de pluribus nostris actionibus testificatur; at aperte distinguit illarum actionum quasdam esse liberas, quasdam vero necessarias. Unde falsum est quod sensus propriæ actionis manifestat semper et in omnibus ejusdem actionis libertatem.

Ipsa natura intellectus et voluntatis. Probavimus quidem in superiori articulo voluntatem appetere ex naturali necessitate ultimum finem in *communi*, quatenus nempe homo naturaliter appetit *se esse completum in bonitate*, ut Angelicus dicit,

Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. XXII, *De voluntate*, Artic. VII : « Sed, prosequitur S. Doctor, *ibid.*, in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura ; » cujus signum sunt studia diversa quibus homines incumbunt, in diversis hanc felicitatem constituentes. Atqui homo quoties agit, non agit, neque revera agere potest propter finem consequendum in abstracto, sed in concreto et determinate. Ergo quia hæc determinatio finis in concreto non est *a natura*, sequitur quod sit a libero judicio rationis, et a libera electione voluntatis. — Idem dicendum est de mediis. Nam ex eo quod intellectus finem ut bonum universale apprehendit, voluntas in illud fertur. Ad consequendum autem præfatum finem (quem libertas hominis, ut dictum est, in concreto sibi determinat) non unum est medium in particulari, sed plura exhibentur : quia sub universali multa individua et contingentia inveniuntur. Posita ergo determinatione finis in concreto, remanet semper libertas, etiam respectu plurium mediorum, quæ ex suppositione æque ducunt in finem.

Jus igitur nobis est ut cum S. Augustino, *De quantitate animæ*, Cap. XXXVI, n. 80, concludamus : « Datum est enim animæ liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo cæci sunt, ut ne ista ipsa quidem vana atque sacrilega propria voluntate se dicere intelligant. »

V. Nota. **De radice creatæ libertatis.** Perutile est ad confirmationem thesis et ad rectam notionem creatæ libertatis, ejus radices investigare et determinare. Duplex autem est radix libertatis creatæ : una extrinseca, altera vero intrinseca.

Radix extrinseca et effectiva est efficacia divinæ voluntatis. « Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi... Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum Universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas con-

tingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniunt. » P. I, Qu. XIX, Artic. VIII.

Intrinseca autem libertatis radix triplex est, *remota, proxima, immediata.* — Radix *remota* est substantialis spiritualitas animæ; radix *proxima* est natura intellectualis cognitionis; radix *immediata* est natura volitionis respondens cognitioni intellectuali. — Intantum enim voluntas habet capacitatem circa bonum universaliter sumptum, et non est determinata ad unum, quia intellectus, cujus cognitionem sequitur, potest attingere veritatem boni *universalis*, et per comparationem hujus universalis judicare de hoc vel illo bono particulari; et eatenus intellectus potest per cognitionem attingere bonum universaliter sumptum, quatenus est facultas substantiæ spiritualis, hoc est independens a materia et a limitatione temporis et spatîi absoluta. Præstat audire S. Thomam qui Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. XXIII, *De voluntate Dei*, Artic. I, ea quæ hucusque delibavi fuse explicat.

« Cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali super diversas habitudines ejus ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiæ ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum esse proprium, ut antiqui ponebant, dicentes quod terram terra cognoscimus, aqua vero aquam, et sic de aliis, sed secundum propriam rationem : non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio ejus, secundum Philosophum in III *De anima.* Et quia ratio rei absoluta sine concretione non potest inveniri nisi in substantia immateriali; ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis, ut quæ sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia. In quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea, ut medium cognoscendi : sicut Deus per suam essentiam seipsum et omnia alia cognoscit.

« Voluntas autem... fundatur super habitudinem, qua substantia spiritualis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad eas in seipsis existentes; et quia cujuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere, inde est, quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem vel animalem vel rationalem, seu intellectualem. Sed in diversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid, quod in se habet, secundum quod diversimode in se aliquid habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur.

« Res ergo materiales, in quibus est quidquid eis inest quasi materiæ obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis; unde hujus ordinationis ipsæ res materiales non sunt sibi ipsis causæ, quasi ipsæ se ordinent in hoc ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur, unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt; et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem.

« Substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam, et secundum gradum suæ immaterialitatis; et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cujus ipsæ sunt causæ, quasi se ordinantes in hoc ad quod ordinantur; et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca quæ est in mente artificis esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum quem haberet : unde non remaneret artifici liberum facere domum, vel non facere, vel facere sic, aut aliter; sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens quantum est de se magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse respectu accidentium dispositionum domus, remanet artifici libera inclinatio respectu domus faciendæ, vel non faciendæ.

« Quia vero in substantia spirituali (4, II, *præn. prim.*) sensitiva, licet recipiantur formæ rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiæ conditionibus ex hoc quod recipiuntur in organo corporali; ideo inclinatio in eis non est omnino libera : quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, inquantum ex apprehensione aliquid appetunt, sed inclinari in id quod appetunt vel non inclinari non subjacet dispositioni eorum.

« Sed in natura intellectuali ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberæ inclinationis, quæ libera inclinatio rationem voluntatis constituit. Et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis; animæ vero sensitivæ attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis; soli vero substantiæ intellectivæ

attribuitur voluntas, et quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis. »

VI. NOTA. **Solvuntur difficultates.** — *Objectio prima.* Objectum voluntatis comparatur ad ipsam ut movens ad mobile. Atqui ex movente sequitur necessario motus in mobili. Ergo objectum necessario movet voluntatem.

Resp. Distinguo *minorem :* Ex movente sequitur necessario motus in mobili, si potestas moventis excedat potentiam mobilis, eamque sibi totaliter subjiciat, *concedo;* si secus, *nego,* et nego *conseq.* — « Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo. » — P. I, Qu. LXXII, Artic. II, ad 2.

Objectio secunda. — *Subsumes :* Atqui præfatus excessus non requiritur, sed quodvis bonum necessario trahit voluntatem. Ergo, etc. — Probatur *antecedens :* In quovis bono voluntati proposito est ratio sufficiens cur voluntas illud velit, nulla ratio sufficiens cur illud nolit. Ergo quodvis bonum necessario trahit voluntatem.

Resp. Nego *minorem subsumptam;* et ad ejus probationem, nego *antecedens* in sensu quo assumitur ab adversario. Nam esto quod quodvis bonum sit ratio sufficiens cur voluntas illud velit, quia quodvis bonum est objectum voluntatis ; non tamen vera est secunda pars : quia tunc solummodo non adesset ratio sufficiens in voluntate non volendi illud, si tale esset bonum quod sibi subjiceret voluntatem, ut dictum est in præcedenti responsione : si enim bonum sit tale quod non sibi subjiciat voluntatem, hæc, posito etiam quod velit, potest respuere bonum illud, et ad alia bona inquirenda applicare intellectum.

Objectio tertia. Ita se habet bonum intellectivum respectu voluntatis, sicut se habet bonum sensibile respectu sensus. Sed appetitus sensitivus movetur necessario a suo objecto ; ergo et voluntas a bono intellectuali.

Resp. Nego paritatem assumptam in *majori.* Nam « vis sensitiva, notat sapienter S. Thomas P. I, Qu. LXXXII, ad 3, non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium, et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate ».

Omnes aliæ difficultates, quæ tum ab Hobbesio, tum a Collins, tum ab aliis plus minusve fatalismo addictis in medium adducuntur, conveniunt cum supra dictis. Videri possunt diffuse transcriptæ et confutatæ a nostro Roselli. *Summa philosophica,* Metaphysica, Qu. XXII, Artic. II.

VII. De indifferentia requisita ad libertatem. Indifferentia, ut ipsum vocabulum sonat, est *proprietas qua res perinde se habet ad plura.* Unde indifferentia e diametro opponitur necessitati, naturalique determinationi *ad unum.* Ergo cum libertas excludat necessitatem, essentialiter subaudit indifferentiam in agente libero. Hæc conclusio (quæ est contra Jansenistas, Lutheranos et Calvinistas, ponentes libertatem per solam exemptionem a *coactione* seu *violentia* posse consistere) evidentissima est, nec requirit ut in ea confirmanda diutius immoremur. Quia tamen indifferentiæ plures sunt species, necesse est ut eas explicemus, ut rite definiatur quænam requiratur ad rationem libertatis.

VIII. Species indifferentiæ. Indifferentia dividitur in *activam* et *passivam :* prima est indifferentia ad plura agenda ; ut in homine est indifferentia activa ad *intelligendum,* vel *volendum,* vel etiam *sentiendum* unum potius quam aliud ; altera est indifferentia ad plura suscipienda, ut in cera est indifferentia passiva, qua potest diversimode figurari. Vix necessarium est addere quod cum libertas sit dos voluntatis in eligendo, nec mente quidem intelligi potest sine indifferentia activa.

Insuper indifferentia alia est *objectiva,* alia *subjectiva,* quæ etiam dicitur *formalis.* Prima est objecti indifferentia ad terminandos oppositos actus voluntatis, nempe *velle* et *nolle.* Altera est indifferentia subjecti ad volendum vel non volendum objectum sibi propositum.

Deinde indifferentia alia est *specificationis* seu *contrarietatis,* alia *exercitii* seu *contradictionis.* Prima est indifferentia ad actus contrariæ speciei, puta ad *amorem* vel *odium* objecti ; alia est indifferentia ad actionem vel ad negationem actionis, puta ad *amorem* vel *non-amorem.*

Denique indifferentia alia *physica* est, alia *moralis.* Prima est indifferentia ad agendum vel non agendum ; alia vero est indifferentia ad agendum vel non agendum *bene* et *male* in ordine moralitatis.

IX. Quæstio prima. His declaratis, quæritur quænam indifferentia requiratur ad veram libertatem? De indifferentia activa jam dictum est, idemque concludi necesse est quoad indifferentiam physicam. Hinc prima quæstio est de indifferentiis objectiva et subjectiva : sint igitur duæ sequentes conclusiones.

X. Indifferentia objectiva essentialiter requiritur ad essentiam libertatis. Hæc conclusio necessario infertur ex ipsa definitione indifferentiæ objectivæ. Voluntas enim in bonum fertur ut apprehensum ab intellectu. Ubi ergo ab intellectu proponatur voluntati objectum universaliter et secundum omnem considerationem bonum, posito quod voluntas velit (quod pertinet ad indifferentiam exercitii, de qua in præsenti non loquimur), impossibile est quod velit oppositum ejus quod sibi in hac hypothesi ab intellectu proponitur : nam oppositum objecti universaliter et sub omni consideratione boni est *malum*, in quod voluntas per se inclinari non potest. Fertur igitur in illud objectum necessario necessitate quoad specificationem, de qua impræsentiarum loquimur. Sed libertas excludit essentialiter necessitatem. Ergo ad essentiam libertatis requiritur indifferentia objectiva, qua objectum proponatur voluntati non universaliter et secundum omnem considerationem bonum. — P. I-II, Qu. X, Artic. II.

XI. Indifferentia subjectiva seu formalis essentialiter requiritur ad naturam libertatis. Hæc secunda conclusio post dicta vix probatione indiget. Etenim liberum arbitrium ex electione consideratur; facultas vero eligendi sine indifferentia in subjecto agendi vel non agendi, unum accipiendi vel non accipiendi, est omnino repugnans. Deinde indifferentia objectiva est de essentia libertatis; sed ideo indifferentia objectiva requiritur ut voluntas valeat ex seipsa se determinare ad volendum vel non volendum objectum illud, ut patet ex superiori ratiocinatione. Si prima ergo necessaria est, et secunda pariter est necessaria.

XII. Quæstio altera. Liberalismus. Atqui veritas præcedentium propositionum manifesta est, et a nemine, nisi ab apertis libertatis nostræ osoribus, impugnatur. Sed quæritur, utrum etiam indifferentia moralis sit de essentia vel saltem de perfectione libertatis. Extiterunt enim semper sub variis nominibus homines qui talem indifferentiam defenderunt, sed nostris hisce diebus schola quædam formata est quæ *liberalis* a se et ab aliis dicitur, cui principia sunt libertas

conscientiæ, libertas religionis, cultuum æqualitas, Ecclesiæ libertas collateralis libertati politicæ, libertas denique hominis et societatis civilis in bonis et malis. Horum errorum refutatio non hujus loci est, sed ad scientiam juris naturæ pertinet : principium autem et radix est, meo judicio, in hac quæstione de indifferentia requisita ad libertatem. Et nota bene quod non est quæstio, utrum una, aut altera, aut etiam omnes libertates liberales possint vel acceptari vel tolerari in quibusdam peculiaribus circumstantiis, sicut tolerantur mala; sed utrum habendæ sint ut *jura* quædam, quibus nefas sit derogare. In hoc consistit quæstio nostra cum schola liberali. Ut autem ordinate in ipsius quæstionis solutione procedamus, prius dicam de indifferentia *contrarietatis* et *contradictionis*, postea de indifferentia *morali*.

XIII. Ad rationem libertatis non requiritur indifferentia contrarietatis, sed sufficit indifferentia contradictionis. Nempe ut voluntas libera dicatur, sufficit quod sit in sua potestate exercitium actus sui, et abstinere ab actu ipso, non autem requiritur quod possit duos actus positivos emittere circa idem objectum, quorum unus alteri sit oppositus, ut supra explicavimus n. VII. — Probatur. Ad rationem libertatis requiritur solummodo quod voluntas eligat, seu habeat dominium proprii actus. Atqui electio, seu dominium proprii actus plenissime habetur per indifferentiam *contradictionis* : nam eo ipso quod penes arbitrium voluntatis est ponere actum vel ab actu abstinere, jam voluntas censetur domina proprii actus; quem ponit consequenter vel non ponit ex propria electione. Ergo indifferentia contradictionis seu quoad exercitium plenissime sufficit ad rationem libertatis. — Indifferentia vero *contrarietatis* seu *specificationis* (e. g. amare et odisse), potius quam actum, respicit qualitatem, ut ita dicam, dominii ipsius actus ; et consequenter non libertatem ipsam, sed peculiarem modum libertatis.

XIV. Indifferentia moralis ad bonum et ad malum nullo modo est de natura libertatis, sed est de imperfectione ipsius. Consequenter malum facere non est usus sed abusus libertatis, est ex libertate, et ideo culpabile, sed non est libertas, sed licentia. — Probari thesis imprimis potest ex libertate divina. Deus enim nedum est maxime liber, sed est fons totius libertatis; et tamen ipsi absolute repugnat peccare. — Sed ad argumenta intrinseca et metaphysica est veniendum. Sit ergo. Voluntas tenetur officio strictissimo

naturæ abstinere a malo, et prosequi bonum ducens ad ultimum finem. Ergo indifferentia moralis non est de natura, sed de imperfectione ejus libertatis.

Antecedens patet et admittitur etiam a schola liberali, saltem ab illa quæ atheismum detestatur; et revera si officio naturæ voluntas non teneretur abstinere a malo, nulli naturali officio derogaret malum perpetrando, ac consequenter nullum demeritum, per quod, a Deo præsertim, puniretur, incurreret : incurrit tamen, ut conscientia moralis, leges humanæ et divinæ testantur. Pariter si nullo officio teneretur prosequi bonum ducens ad ultimum finem, omissio ista culpabilis non esset, neque ulla pœna puniretur. Stat ergo *antecedens*.

Probatur *consequentia*. Nam libertas perfectio est, imo nobilissima perfectio, cujus usus est similiter perfectio, ad quam voluntas jus naturale et inalienabile habet. Ergo si indifferentia moralis esset de essentia libertatis, usus illius indifferentiæ ad malum patrandum bonus absolute esset, et nulla ratione damnabilis : quod tamen est falsum, ut in explicatione *antecedentis* probatum est. — Hanc nostram rationem egregie illustrat S. Augustinus Lib. II *De libero arbitrio*, Cap. I. « Non enim, inquit, quia per illam (*liberam voluntatem*) etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causæ est, cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere. Ad hoc autem datam vel hinc intelligi potest, quia si quis ea usus fuerit ad peccandum, divinitus in eum vindicatur. Quod injuste fieret, si non solum ut recte viveretur, sed etiam ut peccaretur libera esset voluntas data. Quomodo enim juste vindicaretur in eum; qui ad hanc rem usus esset voluntate, ad quam rem data est? » Unde et in Epistola CV (al. 166) ad Donatistas Cap. II: « Quæ est enim, inquit, pejor mors animæ, quam libertas erroris? »

XV. Corollaria. Hinc inferes : *Corollarium primum*. Verissima ergo est definitio libertatis tradita passim a S. Thoma, quod nempe libertas sit, *facultas electiva mediorum servato ordine finis*.

Corollarium alterum. Contra ordinem illum homo agere non potest, quin simul deordinationem, seu malum morale incurrat, ob quod justissime a Deo punitur.

Corollarium tertium. Absurdum est et maxime iniquum eadem jura concedere tum usui libertatis, seu veræ libertati

quæ est in veritatem et virtutem : tum abusui libertatis seu *licentiæ* quæ est in errorem et vitium.

Corollarium quartum. Ergo recte et juste damnatur et per vim etiam compescitur a legitima auctoritate abusus libertatis, seu licentia applicata tum rebus civilibus tum religiosis.

ARTICULUS QUARTUS

(51)

De ordine voluntatis ad intellectum.

I. Exercitium voluntatis præceditur ab exercitio intellectus. Ut enim dictum est, voluntas est appetitus intellectualis, de cujus ratione, sicut et de appetitu in genere, est, quod feratur in objectum ut apprehensum (42, V). Antequam igitur voluntas velit, necesse est ut intellectus apprehendat objectum a voluntate appetendum. Unde illud commune adagium : *Nihil volitum quin præcognitum*; et aliud: *Ignoti nulla cupido*.

II. Sed et ipse intellectus a voluntate movetur. Id patet ex conscientia. Nam quotidie per voluntatem applicamus intellectum ad cogitandum de quibusdam objectis, sicut et ab aliis cogitandis non raro retrahimus. Ratio generica est, quia voluntas est ordinata ad bonum conveniens toti homini (42, V); ad quod necesse est ut alias facultates sibi aliquo modo subjiciat, ut sic applicet ad bonum proprium cujusque facultatis, ut sit etiam bonum totius hominis.

III. Mutua tamen dependentia, quam ad invicem dicunt intellectus et voluntas, est diversæ naturæ. Siquidem intellectus ideo movet voluntaten, quia ipsi præbet objectum apprehensum, ut dictum est, n. I. Et quia objectum specificat facultates (21, III), ideo dicitur quod intellectus movet voluntatem *quoad specificationem*. — Contra, voluntas movet intellectum, ipsum applicando ad actionem, vel ab actione retrahendo, ut præcedenti numero dictum est. Ergo voluntas movet intellectum quoad *exercitium* actus.

IV. Corollarium. *Actio aliqua tamen est in intellectu independens a voluntate*. Voluntatis enim motio, ut dictum est, consequitur objectum apprehensum ab intellectu. Ergo necesse est ut intellectus aliquid apprehendat ex se indepen-

denter a voluntate. — Cf. S. Th. P. I, Qu. LXXXII, Artic. IV, ad 3.

V. Nota I. **Quæstio de natura dependentiæ voluntatis ab ultimo judicio practico rationis.** Existit hoc loco quæstio subdifficilis : utrum post ultimum judicium practicum quo ratio dictat per modum imperii *aliquid esse faciendum* vel *omittendum, A esse* bonum *eligendum, B non esse eligendum præ A* in ordine ad finem; voluntas possit omittere quod intellectus ultimo illo judicio practico dictat esse faciendum. — Huic quæstioni quidam respondent negative, et tenent voluntatem, dato illo judicio carere indifferentia, et determinari vi illius judicii ad actum seu ad electionem; alii contra respondent affirmative, docentes non esse nexum *necessarium* inter judicium ultimum practicum intellectus et electionem voluntatis, proindeque volunt hanc sub illo judicio manere in sua indifferentia.

VI. Nota II. **Prænotamina quædam.** Antequam ad solutionem quæstionis veniamus, nonnulla scitu *necessaria* sunt præmittenda.

Prænotamen primum. Diximus supra, n. II, voluntatem moveri ab intellectu *specificative*, hoc est *formaliter :* proinde *actus* exercitus a voluntate sub ratione ordinante est *materialiter* seu *elicitive* a voluntate, sed *formaliter* est actus intellectus. Et vice versa quando voluntas movet intellectum, actus intellectivus est *materialiter* intellectus, *formaliter* tamen est actus voluntatis. — Ratio est quia, ut cum Angelico notat Joannes a S. Thoma (I-II, Qu. XIII, Disp. VI, Artic. I, n. 17), quando concurrunt ad unum actum duæ potentiæ, una ut *movens*, altera ut *mota*, semper id quod ex parte moventis se tenet dicitur *formale*, id vero quod est ex parte *motæ* se habet ut *materiale.*

Prænotamen alterum. Cum autem hic loquimur de *formali* respectu *materialis* in actionibus potentiarum, non sumimus τό formale ut communiter accipi solet pro formali constituente intrinsece, sed pro *formali movente*, sive motione quoad *specificationem* sive motione quoad *exercitium.*

VII. Nota III. **Quæstionis solutio.** His ergo prænotatis, dico voluntatem non determinari *necessario* quoad electionem ab ultimo judicio practico. Etenim judicium ultimum practicum (quod semper est de mediis ad finem) non movet voluntatem nisi objective et formaliter, proponendo nempe et dictando bonum faciendum A præ B, vel malum vitandum.

In hoc stat motio intellectus in voluntatem; sub qua tamen motione quæ non est *applicatio* potentiæ ad exercitium, voluntas ex se et ab intrinseco ponit electionem. Sed voluntas non movetur necessario quoad exercitium ab *objecto* illius judicii practici. Ergo voluntas non determinatur quoad electionem exercitam ab ultimo judicio practico rationis, sed manet in sua indifferentia : ita nempe ut sufficiens ratio *eligendi* adsit ex parte objecti, sed insuper sufficiens ratio *physica* adsit ex parte ipsius voluntatis abstinendi se ab electione, cujus voluntas domina est. Hinc S. Thomas, I-II, Qu. X, Artic. II, absolute pronuntiat quod *voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur* quoad exercitium, « quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine (*et consequenter de quocumque alio bono*), quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt », ut ipsemet S. Doctor addit, Qu. VI *De malo*, Artic. unic., et ideo ut bona particularia considerata in ordine ad voluntatis determinationem.

Hæc tamen respiciunt voluntatem in ordine ad judicium practicum intellectus *absolute*, seu consideratum ut est simpliciter *objectivum*. Sed aliis modis consideranda est voluntas. Hæc enim tres habet motores, ut notat Cajetanus in cit. Artic. S. Th., scilicet *naturam* (est enim voluntas natura quædam, ut diximus), *seipsam* (quatenus nempe voluntas ut voluntas disponit de seipsa), et *Deum, ut agentem* in ipsam voluntatem, et non solum *ut objectum*. Porro voluntas ut *natura* necessitatur quoad *exercitium* ad primum suum actum, quo fertur in *bonum* indeterminate sumptum, seu in finem; at hæc necessitas exercitii, ut liquet ex præcedenti argumentatione, non est necessitas proveniens ab objecto, sed *a natura existente in tali dispositione, quod ad eam naturali necessitate sequitur* VELLE, ut Cajetanus ipse notat. Habemus ergo in voluntate actum quoad exercitium ex naturali sua dispositione provenientem : et ideo ubicumque voluntas inveniatur in consimili naturali dispositione, sive absolute sive hypothetice, ibi debet esse exercitium actus. — Videamus ergo quibus in conditionibus inveniatur voluntas sub ultimo judicio practico rationis. Hoc judicium practicum est quidem *actus* elicitus ab intellectu, sed est formaliter a voluntate, quæ quatenus vult et intendit consequi *finem* et consentit in media ad finem consequendum, intellectum applicat ad quærendum de mediis aptioribus, cujus inquisitionis exitus est judicium practicum determinativum me-

diorum aptiorum ad finem. Igitur voluntas invenitur sub judicio practico jam volens actu finem; et quatenus vult finem et applicat intellectum ad media, jam invenitur volens *actu*, quamvis indeterminate et implicite, media designanda ab intellectu. Unde ponere quod voluntas, stante hoc judicio practico, possit non eligere media definita ab ultimo judicio practico rationis, idem est ac ponere quod voluntas simul possit velle et non velle respectu ejusdem et sub eadem ratione : quod absolute repugnat. Vult ergo ex necessitate quoad exercitium; at non necessitate absoluta et proveniente ex objecto, sed necessitate hypothetica proveniente ex sua ipsa dispositione; ex eo nempe quod *formale* judicii practici est a libera sua applicatione : et hac de causa talis necessitas libertati non officit.

Dixi; *stante hoc judicio practico:* quia, cum agatur de judicio circa bona particularia, potest voluntas eludere judicium, divertendo intellectum ad alia media inquirenda, et sic ad alia propriam electionem dirigere. — Cf. S. Th., Qq. Dispp. *De veritate,* Qu. XXII, *De voluntate*, Artic. VI; et Qq. *De malo*, Qu. VI, *De electione humana,* Artic. unic.

FINIS PSYCHOLOGIÆ

THEOLOGIA NATURALIS

THEOLOGIA NATURALIS

Prologus. Post considerationem mundi et animæ humanæ, ad Deum, cujus mundus et anima vestigium aut imago sunt, mente cognoscendum assurgimus; quæ notitia si desit, ceterorum cognitio vana est; si adsit et vera sit, est ornamentum et corona totius philosophiæ, quæ attingit supremam veritatem; et insuper est principium bene vivendi, quia Deus et Creator noster est et finis ultimus totius vitæ nostræ. *Male autem vivitur,* ut ait in V *De Civitate Dei*, Cap. X, S. Augustinus, *si de Deo non bene sentitur*. Quanta ergo diligentia possumus Deum quæramus; quanta possumus pietate de Deo loquamur; sed pietas ante omnia, ut edocti a Domino Jesu Christo mites esse et humiles corde, plus cogitando et orando proficiamus quam legendo et audiendo, ut in Epistola CXLVII (al. 112), *de videndo Deo* ad Paulinam, n. I, præmonet ipse S. Augustinus. — Scientia vero quæ de Deo agit, græco vocabulo dicitur *Theologia*, hoc est *sermo de Deo*. Atqui de Deo tractant theologi, tractant et philosophi; diversimode tamen: nam theologus lumine fidei dirigitur, ut supremo criterio, et ea etiam considerat quæ de Deo nobis nota esse non possunt nisi per divinam revelationem; hinc theologia scholastica. Contra philosophus lumine rationis dirigitur atque veritates illas divinas scrutatur quæ ex creaturis, ut ex mediis logicis nobis connaturalibus, inferri legitima ratiocinatione possunt (Ps. 40). Hinc theologia naturalis, distincta a theologia scholastica tum principio tum objecto (L. 67, V). Audiatur Concilium Vaticanum, Sess. III, *Constit. dogm.* de fide catholica, Cap. IV, *De fide et ratione* : « Hoc quoque perpe-

tuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum *principio*, sed *objecto* etiam distinctum : principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus ; objecto autem, quia, præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. » Nos autem non theologi sed philosophi spartam adornandam hic suscipimus. Porro de Deo tria distincte quæri possunt, *existentia, natura* et *attributa*. Igitur tractatum de Deo tribus Libris absolvimus.

LIBER PRIMUS

DE EXISTENTIA DEI

Prologus. In ordine ad existentiam Dei duæ quæstiones distinctæ possunt moveri : 1° *utrum* et *quomodo existentia Dei probari possit ?* 2° *quænam sint demonstrationes*, quibus Dei existentia apodictice demonstratur. Quibus quæstionibus in duobus distinctis Capitibus respondendum est.

CAPUT PRIMUM

DE DEMONSTRABILITATE EXISTENTIÆ DEI

Prologus. Existentiam Dei posse apodictice demonstrari concedunt ontologistæ, conditionate tamen, dummodo videlicet menti nostræ adsit intuitio immediata, si non actualis, habitualis saltem ipsius Dei. Alii vero existentiam Dei posse demonstrari inficiantur, non quia ipsa incerta sit, sed quia est per se nota, eo modo quo per se nota sunt prima demonstrationis principia. Tertio loco alii sunt qui Dei existentiam esse veritatem demonstrabilem docent; sed hi iterum in duas classes subdividuntur ; alii enim defendunt valorem demonstrationis *a priori ;* alii vero stant pro sola demonstratione *a posteriori*. Quatuor istas sententias duobus distinctis articulis in hoc Capite expendam : in quorum primo sermo erit de *ontologismo ;* in altero *de demonstratione a priori* existentiæ Dei. — Nihil autem dicendum existimo de quinta alia opinione cui persuasum est existentiam Dei nullatenus posse demonstrari, sed sola fide a nobis teneri, quia implicite et abundanter confutata ex dicendis in sequenti Capite manebit.

ARTICULUS PRIMUS

(1)

De ontologismo.

I. Ontologismi notio generica. Ontologismus vocabulum novum est, quod Vincentius Gioberti (1801-1852) in Scholas

nostris ferme diebus invexit; significat autem opinionem, quæ tenet Deum esse *primum objectum quod constanter et immediate mens nostra, a principio suæ creation's, intuetur*. Unde in systemate ontologistico hæc formula viget : *Primum ontologicum* (Deus) *est etiam primum logicum*, seu *protologicum*, nempe primum a nobis cognitum.

II. Ontologismus Malebranchii. Quamvis autem omnibus ontologistis proprium sit asserere *intuitum immediatum Dei*, non uno tamen modo illum explicant. Hinc distinctæ species ontologismi. Pantheismus psychologicus, seu idealista, quia menti nostræ, ut causæ efficienti, tribuit intelligibilia, intuitum illum explicat per intuitionem ipsius mentis, unde tota scientia generatur; contra quem scripsimus in Psychologia (art. 27). — Pariter rationalismus, qui omnem veritatem proprio ingenio metiri præsumit, vel fontem intelligibilium in ratione ipsa cum pantheismo constituere cogitur, vel asserere rationem nostram obtutu suo penetrare ipsam infinitam divinam essentiam; et ideo alia via in ipsum pantheismum relabitur.

Utroque igitur manifesto errore seposito, ab ontologismo Malebranchii exponendo exordimur. Et ut uno verbo dicam, existimavit Malebranche (1638-1715) omnia in Deo a nobis immediate videri, sive ea quæ sensibus percipiuntur, sive quæ intelliguntur mente. Neque tamen videtur a nobis divina essentia *absolute ut in se est*, sed *in sensu relativo*, nempe videtur essentia divina *ut est idea archetypa* rerum illarum quæ subsunt sensuum vel mentis nostræ cognitioni, ut puta videntur *ideæ divinæ* hominis, substantiæ, spiritus, etc., nec non divina attributa relativa ad easdem res : quæ quidem ideæ archetypæ et attributa, esto sint idem realiter ac essentia divina, distinguuntur tamen virtualiter seu ratione, et hæc distinctio sufficit ut illa sine ista videantur.

Argumenta autem quibus probare pertentat suum systema, illa imprimis sunt quæ in Psychologia (art. 32, n. VIII), excussimus. Addit autem Malebranche : 1° hanc suam doctrinam esse expeditiorem ad explicandas nostras cognitiones, quia Deus, in quo intelligibilia omnia continentur, intime nobis præsens est; — 2° ad Deum ordinatur mens nostra, ut ad ultimum finem, qui sicut est objectum primo volitum a nostra voluntate, ita debet esse primum cognitum a nostro intellectu; — 3° maxime Deo subjici debet anima nostra; at maxime subjicitur, ponendo quod a Deo immediate et primo cognito et veluti forma omnium intelligibilium dependeant ceteræ omnes nostræ cognitiones; — 4° denique intuitio Dei immediata suadetur ex eo quod non potest admitti ex objectis sensibilibus mentem nostram accipere ideas quibus intelligit. Hæc Malebranche, Lib. III Operis gallice inscripti, *De la recherche de la vérité*, cujus patrocinium sæculo elapso suscepit doctissimus Cardinalis Gerdil in suo libro, *Défense du sentiment du père Malebranche*.

III. Critica. Ontologismum Malebranchii admitti nullatenus posse consentiunt communiter recentiores ontologistæ, qui, retenta immediata intuitione Dei, rigidiorem formam malebranchianam temperarunt. Et revera præfatus ontologismus solidis argumentis destituitur, imo repugnat tam factis cognitionis sensitivæ quam factis cognitionis intellectivæ.

Solidis argumentis destituitur. — *Argumentum primum* deducitur ex præsentia Dei in omnibus rebus : sed ex hoc principio nihil pro ontologismo inferri potest. Est quidem Deus nobis præsens per essentiam, per præsentiam et per potentiam; negamus tamen Deum nobis esse immediate præsentem ut *objectum* quoad nostram cognitionem objectivam. Existentia enim Dei in rebus respicit Deum ipsum ut creatorem in ordine ad creaturas, — quatenus ipsis dat et conservat per suam potentiam et providentiam *esse* et eas sibi subjicit, — quatenus omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, ut Paulus loquitur, — quatenus denique est in omnibus per suam essentiam non ut *forma* sed ut *causa efficiens* tribuens omnibus esse. At vero ex eo quod omnia creata nuda sunt et aperta oculis Dei, non potest concludi quod divina sint nuda et aperta oculis intelligentiæ nostræ : quia non est idem, nec etiam quoad cognitionem, ordo Dei ad creaturas, et ordo creaturarum ad Deum.

Argumentum alterum petitur ex ratione ultimi finis. Procul dubio ad Deum ordinamur ut ad ultimum finem : sed hoc non importat quod ipsum in hac vita immediate intueamur. « Omnia, inquit S. Thomas P. I, Qu. XLV, Artic. IV, ad 3, appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione. Quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem. » Et Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. X, *De mente*, Artic. XII, ad 5, addit in eodem sensu : « Summum bonum desideratur

dupliciter. Uno modo *in sui essentia ;* et sic non omnia desiderant summum bonum. Alio modo *in sua similitudine ;* et sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile nisi inquantum in eo similitudo summi boni invenitur. Unde ex hoc non potest haberi, quod Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum. » Cf. *Contra Gentiles,* Lib. I, cap. XI, ad 4.

Argumentum tertium. Malebranche et post ipsum Gerdil et Gioberti argumentantur tertio ex subjectione nostra ad Deum, sed male. Negamus enim et absolute negamus rationem hujus subjectionis haberi maxime per ontologismum : siquidem veritas nostræ cognitionis a rebus ipsis dependet. Res autem non habent veritatem nisi a prima veritate quæ Deus est. Ergo tum in ordine *essendi* tum in ordine *intelligendi* mens nostra maxime dependet a Deo, quin necesse sit ponere in nobis immediatam intuitionem Dei : hæc enim intuitio non *dependentiam* respicit, sed *perfectionem* nostræ mentis, quæ in via perficitur cum Deum ex creaturis et mediate attingit, in patria perficitur cum immediate seu facie ad faciem videt Deum sicuti est.

Denique quod Malebranche addit non posse ideas haberi ex objectis creatis et per vim intellectivam, falsum esse demonstravimus (Ps. 34).

Repugnat factis cognitionis humanæ sensitivæ. Est enim factum quotidianum quod sensus nostri, non ad aliud ordinati quam ad objecta externa percipienda, ab ipsis patiuntur, et ea invincibiliter esse extra nos affirmant (L. 50, XIII). Atqui inutilia profecto essent organa sensuum, inutilia quoad cognitionem nostram et omnino incerta objecta sensibilia externa, si sensus non objecta in seipsis sed in Deo ipso perciperent, si tamen percipere possent. Ad hanc rationem Malebranche respondet in medium adducendo occasionalismum ; sed occasionalismus est falsus (O. 45, I et seqq.).

Repugnat factis cognitionis intellectivæ. Nam objecta intelligibilia, præsertim ea quæ in se spiritualia sunt, non habent phantasma conjunctum neque in se, neque prout sunt in ideis divinis ; et ideo sine phantasmate intelligi possunt, imo deberent, si intellectus noster ea vel in seipsis, vel multo magis in Deo immediate intueretur. Cujus tamen oppositum in nobis contingere conscientia testatur (Ps. 34, II et seqq.).

Deinde asserit Malebranche ideas divinas in se et immediate a nobis videri, non videri tamen essentiam divinam in se ipsa. Atqui hæc repugnant, quia idea divina in se accepta est realiter divina essentia. Ergo non potest illa videri quin hæc altera videatur. Audiatur S. Thomas II-II, Qu. CLXXIII, Artic. I : « Non est possibile, inquit, quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat : tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt ; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam : tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. » Quæ autem dixi de ideis, applicanda sunt divinis attributis quæ realiter idem sunt ac essentia Dei ; unde non possunt immediate videri in seipsis, quin essentia videatur.

IV. Nota. **Gioberti.** Systema Malebranchii poetica imaginatione amplificavit Gioberti. Distinguit ipse inter *Ens* et *existens : Ens* est Deus et solus Deus, creaturæ vero sunt *existentiæ*, non sunt entia. Mens nostra intuetur immediate *Ens* seu *Ideam*, et hæc intuitio immediata est objectum præsuppositum et primarium circa quod occupari debet philosophia : *Ens* enim seu Idea est supremum criterium veritatis, supremum axioma totius scibilis, quia est *intelligibilitas* et *evidentia* ipsa rerum omnium. Neque ipsa intuitio est simplex apprehensio, sed est judicium quo mens nostra affirmat quod *Ens est necessario*, quasi repetens illud quod Deus dicit in Scriptura de semetipso : *Ego sum qui sum ; Qui est.* Atqui Deus nedum *est*, sed est *creans*, cujus creationis terminus sunt creaturæ, seu *existentiæ*. Ergo intuitio idealis prima et immediata mentis nostræ erit judicium exprimens triplex hoc objectum : *Ens, creationem, existentias*, nempe *Ens creat existentias*. — *Ens*, cujus tamen *essentiam* non penetramus, est fundamentum conceptuum nostrorum ut versantur circa objecta necessaria et absoluta, quæ non sunt nisi diversi aspectus *Ideæ* seu *Entis ;* — *Existentiæ*, quarum *essentia* pariter nos latet, sunt objecta conceptuum relativorum et contingentium ; — *Creatio* denique est *vinculum* utriusque objecti, *Entis* scilicet et *existentis*. Omnia indita sunt animæ nostræ a Creatore in principio nostræ creationis. Nihilominus Deus infinitate sua excedit finitatem mentis nostræ, quæ nonnisi finito modo apprehendit Infini-

tum. Quapropter indiget mens nostra medio aliquo, quo possit intra quosdam limites quodammodo coarctare Infinitum et sic illud apprehendere; et hoc medium sunt vocabula (*la parola*). Hæc *Giobertiin* sua *Introduzione allo studio della filosofia*, Vol. I, Cap. III, et Vol. II. Cap. I. — Nihil novi, præter formam, addit Gioberti, sed repetit doctrinam Malebranchii. Unde ab ejus directa confutatione abstinemus. Tantummodo animadverte factum illud intuitionis immediatæ *Entis creantis existentias* asseri ut hypothesim sine ulla probatione. — Argumenta vero quæ affert sunt ipsa argumenta Malebranchii, vel ea quæ adducit ontologismus moderatus de quo in sequentibus numeris est dicendum.

Adversus Gioberti scripsit Rosminius, sed frustra; ipsemet enim posuit innatam nobis esse intuitionem *entis*, imo ab ipsa intuitione mentem humanam formari, sicut dictum est (Ps. 11, VI). Ens autem istud a suo Auctore dicitur esse quid divinum *in se*, distinctum quidem ratione, sed non realiter a divina natura (Ps. 32, IX, X). Quod est ontologismus.

V. Ontologismus moderatus. Retenta intuitione immediata Infiniti, hoc est divinorum attributorum idearumque æternarum in mente divina existentium, ad quarum similitudinem temporalia fiunt (quia hujusmodi intuitio constituit ipsam ontologismi essentiam), ontologismus moderatus in perceptione nostra objectiva duo distinguit, *singulare* nempe et *universale* : *singulare*, quod est immediatum objectum sensus, videtur in seipso, contra id quod asserit Malebranche; sed *universale*, quod est necessarium, æternum et immutabile, non potest esse nisi in Deo, seu Deus ipse, hoc est idea archetypa, proindeque nonnisi in Deo immediate videtur per intuitionem intellectivam. Attamen videntur ideæ divinæ, non vero divina essentia, sicut supra dictum est ex Malebranchio. Ontologismi moderati patrocinium susceperunt Casimirus Ubaghs, in catholica Lovaniensi Universitate Philosophiæ Antecessor, Branchereau, Hugonin, Julius Fabre, Joannes Sans-Fiel (pseudonymus), Carolus Vercellone et Cajetanus Milone, aliique bene multi scriptores nostri sæculi. — Argumenta vero adducta plus minusve sunt ipsissima argumenta Malebranchii.

VI. Critica. Sed neque ontologismus moderatus verus est. Nam ratiocinatur ex falsis principiis; illogice procedit; facta conscientiæ non explicat sed pervertit. Ergo non admittendus. Probatur *antecedens*.

Ratiocinatur ex falsis principiis. Principia, ex quibus moveri se dicunt ontologistæ moderati, sunt : 1° idea Infiniti in nobis existens, et quæ per ratiocinationem ex rebus finitis obtineri non potest (O. 23, VIII et seqq.); 2° universalia, quæ, utpote necessaria, æterna et immutabilia, esse nequeunt in rebus contingentibus, temporaneis et mutabilibus, ex quibus abstrahi valeant; sed sunt ipsæ ideæ archetypæ divinæ, quas proinde necesse est ut intueamur, quoties universalia ipsa concipimus (O. 4, IV); 3° objectum intellectus nostri est *intelligibile*, quod non est τὸ *verum*, sed *veritas*. *Veritas* autem Deus est, a qua creaturæ habent quod *veræ* sint, non autem esse ipsa *Veritas* possunt. Ergo quoties intelligitur *intelligibilitas* seu *veritas* rerum, Deus ipse intelligitur immediate ab intellectu nostro : aliis verbis, res creatæ non sunt veræ nisi veritate divina; ergo intellectus non potest intelligere res creatas veras nisi incipiendo ab intuitione primæ veritatis, quæ Deus est; 4° denique creaturæ sive quoad *esse* considerentur, sive quoad veritatem, sive quoad vestigia seu imagines, sive quocumque alio modo, semper nonnisi ut relativa intelligi possunt. Sed relativum et participatum nonnisi per comparationem ad Prototypum, qui Deus est, intelligi potest. Unde Deum primo immediate intelligere debemus, ut per ipsum intelligamus creaturas.

Porro primi et secundi principii falsitatem abunde ostendimus in Ontologiæ locis citatis, et etiam huc faciunt ea quæ tum contra ideas innatas (Ps. 32, IX), tum de origine nostrarum idearum (Ps. 34), tum de cognitione rerum supersensibilium (Ps. 40), explicata et probata sunt : ad quæ omnia lectorem remitto.

Tertium autem et quartum principium idem dicunt : unde ad utrumque simul est respondendum. Imprimis ergo negandum est absolute quod ab adversariis asseritur et asseri debet, non posse scilicet intelligi creaturam quin intelligatur quod in creatura ipsa est relativum. In creaturis enim duo sunt distinguenda : *absolutum*, quod est earum *natura* vel *esse* : et ordo seu habitudo ad aliud, quod est earum *relativum* : et hoc relativum erit *veritas* vel *intelligibilitas*, si est ordo ad intellectum; erit *contingentia*, si est ordo ad primam causam efficientem. Primum autem est concipere absolutum quam relativum : quod quidem absolutum est *esse*, et causat veritatem intellectus nostri independenter a relativo, esto quod esse illud tale non sit nisi ab alio. — Vide (O. 15,

XIII, ad 3) responsionem, quam S. Thomas dat objectioni identicæ objectioni ontologistarum, quod nempe non intelligitur ens nisi sub ratione veri.

Quod vero addit Milone Deum *veritatem* esse, non negamus; sed animadvertendum quod Deus non est simpliciter veritas, sed *sua* veritas; quam non solum non intuemur immediate, sed neque scimus quid sit in se ipsa, eamque nobis explicamus per conceptum analogicum *veritatis* in communi, sicut *entitatem* Dei per conceptum analogicum entis; qui conceptus veritatis non formatur a nobis per intuitionem immediatam divinæ veritatis et exinde applicatur creaturis, sed formatur ex creaturis et Deo applicatur : quatenus ad notionem Dei, ut est prima veritas, abstractive pervenimus, sicut abstractive pervenimus ad Deum ut causam efficientem totius entitatis creatæ. Intelligimus igitur *veritatem*, scimus quod Deus *veritas* est, a qua non ut a *forma* sed ut a causa efficiente et exemplari sunt *veræ* creaturæ; sed negamus et vehementer negamus, *veritatem*, quam intuemur et quam Deo tribuimus, esse ipsam essentialem veritatem Dei in se, ut falso supponunt ontologistæ.

Illogice procedit. Nam ideo vult universalia esse ipsas ideas divinas et consequenter ea in ipsis ideis immediate videri a nobis, quia necessaria, æterna et immutabilia sunt, et quidquid est æternum aut Deus est aut in Deo. Sed singularia non directe et per se per intellectum concipimus, sed indirecte et ratione universalis (Ps. 38, IV et V). Ergo et singularia videntur in ideis divinis non autem in seipsis, ut logice concludebat Malebranche et illogice negat ontologismus moderatus. — Deinde in eamdem contradictionem notatam in systemate Malebranchii incidit, cum ex una parte asserat ideas divinas videri in se, et ex altera parte neget non videri essentiam divinam quæ est realiter ipsa idea divina.

Facta conscientiæ non explicat sed pervertit. In hunc sensum nonnihil jam dixi supra, contra Malebranchium, sed non pigeat intimius scrutari conscientiam nostram. Quod Deum cogitemus, extra dubium est; sed quid est quod Deo tribuimus, et qua ratione de Deo loquimur? *Infinitum* est quid positivum in se, imo maxime positivum; et tamen nonnisi conceptu imperfecto, nempe conceptu positivo-negativo illum concipimus (O. 23, VI). Pariter quæcumque perfectiones Deo positive tribuuntur, non *formaliter* sed per *excessum* Deo tribuuntur, ita ut formaliter acceptæ sicut de Deo affirmantur propter perfectionem quam significant, ita de Deo negari possint propter indeterminationem et limitationem quam includunt, seu, ut S. Thomas, Lect. I, in Lib. I, *De divinis nominibus*, ait, possunt *affirmari quidem propter nominis rationem, negari vero propter significandi modum*. Hinc illud præclarissimum S. Augustini in VII *De Trinitate* Cap. IV : *Verius enim cogitatur Deus qnam dicitur; et verius est quam cogitatur*. Quocirca bonitas, sapientia, veritas, potentia, justitia, aliaque hujusmodi, « quantum *ad id quod significant* hujusmodi nomina, inquit S. Thomas, P. I, Qu. XIII, Artic. III, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo; quantum vero *ad modum significandi* non proprie dicuntur de Deo : habent enim modum significandi, qui creaturis competit. » Hæc sunt facta a nemine negata. Sed imperfectio ista nostra in exprimendis perfectionibus divinis neque provenit ex ipsis perfectionibus, neque præcise ex parte intellectus nostri, qui in se spectatus potest perfectius easdem perfectiones concipere. Ergo provenit ex imperfecta origine, ex qua deducimus cognitionem earumdem perfectionum, scilicet ex creaturis, quæ in infinitum a Deo distant in perfectione, ut ibid. argumentatur S. Thomas. — Cf. quæ diximus in Ontolologia, Artic. cit., n. X.

Dubitatur a quibusdam de mente SS. Augustini et Thomæ. Quantum autem a veritate aberrent ontologistæ, doctrinam horum Doctorum in propriam sententiam trahendo, fusiori calamo demonstravi in secundo libro Operis, *Della luce intellettuale e dell' Ontologismo*. Ad illud Opus remitto lectorem : hic enim brevitati studere debeo.

VII. Nota I. De mente S. Augustini. Verba quæ in sensu ontologistico afferuntur ex S. Augustino sunt : « Ad doctrinas autem cognoscendas, plerumque nos laudantium atque prædicantium accendit auctoritas; et tamen nisi breviter impressam cujusque doctrinæ haberemus in animo notionem, nullo ad eam discendam studio flagraremus » (*De Trinitate*, Lib. X, Cap. I, n. 1). Hæc verba videntur significare innatismum idearum in mente nostra. « Novit atque intuetur (*anima*) in rationibus rerum quæ sit pulchritudo doctrinæ, qua continentur notitiæ signorum; — Vivendum sic esse Dei ministris, non de aliquibus auditum credimus, sed intus apud nos, vel potius supra nos in ipsa veritate cons-

picimus ; — Cum virum bonum amamus, cujus faciem non vidimus, ex notitia virtutum amamus, quas novimus in ipsa veritate » (*De Trinitate*, Lib. VIII, Cap. IX, n. 2; Lib. X, Cap. I, n. 1, et 2). Hæc et similia quæ passim leguntur in Libris S. Augustini aperte favere videntur ontologismo. Unde ipse S. Doctor in Lib. VIII *De Civitate Dei*, Cap. VII, laudat platonicos, quia « Lumen mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eumdem ipsum Deum a quo facta sunt omnia ».

Sed absolute nego, S. Augustini **doctrinam** (et dico doctrinam, non verba materialiter sumpta) **utcumque ontologismo favere**. Nam : 1° S. Doctor quoties agit directe de cognitione Dei ex parte intellectus nostri, nunquam mentionem facit de intuitione ontologica; fecisset procul dubio si ontologus fuisset. Et revera in Libro XI *De Civitate Dei*, ait, *ex visibilium omnium pulcherrima specie* deprehendi auctorem Deum *ineffabiliter atque invisibiliter magnum et ineffabiliter atque invisibiliter pulchrum*. Quod argumentum implicat Lib. X *Confessionum*, Cap. VI, *De utilitate credendi*, Cap. XVI, et alibi. Insuper in Lib. LXXXIII Qq., Qu. XLV, ex consideratione sui dicit animam rationalem assurgere ad Creatorem, quia *mens humana de visibilibus judicans potest agnoscere omnibus visibilibus seipsam esse meliorem*; attamen quia *etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem*. — Imo quoties S. Augustino sermo de Deo est, ne mentionem quidem facit de demonstratione *a priori* existentiæ Dei. Quæ omnia de ontologo dici non possunt. — 2° Principium fundamentale ontologismi est, universalia (quæ sola juxta ontologismum dici debent *intelligibilia*) esse in Deo et esse ipsas ideas divinas : consequenter *universalia* illa haberi a nobis non per abstractionem a rebus individuis sed per immediatam intuitionem divinarum idearum. Atqui illud principium sub suo duplici aspectu negatur aperte a S. Augustino. Etenim in Lib. I *Soliloqu.* Cap. VIII, n. 15, S. Doctor distinguit duplex genus intelligibilium, *Deum* nempe et disciplinarum *spectamina* : « *Intelligibilis* nempe Deus, *intelligibilia* etiam illa disciplinarum spectamina. » Intelligibile autem vocat Augustinus omne id quod non sensibus sed sola intelligentia cognoscitur : *quod tantum intelligendo innotescit* (*De duabus animabus*, Cap. VI, n. 7). Hæc autem disciplinarum spectamina, quorum est *scientia* (*Soliloqu.* Lib. I, Cap. IV, n. 9), sunt ipsa universalia, quia inter ipsa, veritates geometricas, quæ sensibus non percipiuntur, S. Doctor ibidem recenset. Et tamen docet, « quantum in suo genere a cœlo terram, tantum ab intelligibilis Dei majestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre » (*ib.* loc. cit.). — Sed undenam in nobis *universalium* cognitio? Per abstractionem a singularibus. « Quid sit *mori* et quid sit *vivere* (*et idem dicatur de ceteris*) utique scimus, quia et vivimus et mortuos ac morientes aliquando vidimus. » — Quæ autem per sensus nullo modo sentiuntur, per ea quæ sentiuntur, colligimus : « Quid est autem aliud resurgere, nisi reviviscere, id est ex morte ad vitam redire ? » (*De Trinitate*, Lib. VIII, Cap. V, n. 8.—Cf. *De Genesi ad litteram*, Cap. XVI, n. 34.)

Aliud denique argumentum est illud quod sæpe repetit Augustinus, *lumen mentium Deum esse*, et in *veritate* videri a nobis veritates. Sed Augustinus loquitur non de illuminatione *objectiva*, ut falso interpretantur ontologistæ, sed de illuminatione *efficiente*. Etenim S. Doctor illuminationem illam explicat : 1° *quia neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus*, nempe quia *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*, ut Paulus loquitur ; 2° ipsa ratio lumen est participatum a Deo, *tanquam interioris oculi creatio* (*De peccatorum meritis et remissione*. Lib. I, Cap. XXV, n. 37). Quæ verba sonant manifeste non objectivitatem sed efficientiam.— Et idem dicendum *de veritate*. Intellectus enim judicat de rebus creatis; sed in ipsis minime reperit rationem veritatis, qua veræ sunt ; sed neque in *seipso* principium veritatis rerum creatarum constituere potest (Ps 27, V); ergo necesse est ut mens ex contemplatione mundi et sui ipsius ascendat in Deum, utque nos in Deo fateamur esse *primam* veritatem, unde omnia sunt vera, et mentem secundum hanc primam veritatem de omnibus judicare et in ipsa prima veritate ut in principio omnium efficiente omnia videre. Hæc sonant verba supra relata S. Doctoris ex Libro LXXXIII Qq. — Hinc juxta S. Augustinum ex creaturis per ordinem *ascensivum* pervenimus scientifice ad Deum, et ex Deo per ordinem *descensivum* metimur creaturas.

VIII. Nota II. **De mente S. Thomæ.** Calumniati sunt nonnulli doctrinam S. Thomæ ut sensismo faventem, a qua calumnia vindicavimus Angelicum Magistrum (Ps. 34, VII),

alii vero conati sunt probare S. Thomam favere innatismo idearum, imo et ontologismo. Hæc sententiarum oppositio plane demonstrat Angelicum media via incedere inter opposita systemata. Sed ad rem veniamus.

Pro innatismo idearum quinque textus affert Casimirus Ubaghs.

1^us « Deus hominis scientiæ causa est excellentismo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quæ sunt quasi quædam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. » — Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. XI *De magistro*, Artic III.

2^us « In ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum et moralium. » — P. I-II, Qu. LXIII, Artic. I.

3^us « Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. — » P. I, Qu. LXXIX, Art. XII.

4^us « Prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quædam similitudines increatæ veritatis : unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles vel veritatem increatam. » — Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. X *De mente*, Artic. VI, ad 6.

5^us « Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. » — *Contra Gentiles*, Lib. I, Cap. VII, n. 2.

Hæc, et similia verba, quæ passim occurunt in Operibus S. Thomæ, citantur tum a defensoribus idearum innatarum, tum ab ontologistis.

Verum certissima est mens S. Thomæ : ipse namque neque innatismo favet neque ontologismo. Etenim passim Angelicus dicit, quod mens humana in sua creatione, *est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles* (*Qq.* Dispp., Qu. *De anima*, Artic. VII). In Summa Theologica P. I, Qu. LXXXIV, movet ex professo dubia : *Utrum anima humana intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas* (Artic. III) ;— *Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis* (Artic. IV) ;— *Utrum anima cognoscat res immateriales in rationibus æternis* (ut volunt ontologistæ) (Artic. V) ; — *Utrum Deus sit primum, quod a mente humana cognoscitur* (Qu. LXXXVIII, Artic III) : et constanter respondet *negative*. — Deinde quærit : *Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus* (Qu. LXXXIV, Artic. VI) ; — *Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus* (Qu. LXXXV, Art. I) : et respondet *affirmative*, tradens doctrinam quam explicavimus in Psychologia (*Artic*. 34). Imo in textibus citatis ab Ubaghs aperte S. Thomas rejicit innatismum et ontologismum. In quæstione enim et articulo citatis *De magistro* hæc habet : « Dicendum est de scientiæ acquisitione quod præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur *per species a sensibilibus abstractas*, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio *entis* et *unius*, et hujusmodi, quæ statim intellectus apprehendit. » Quid expressius dici potest ? — Dicit autem *principia naturaliter cognita*, et etiam *innata*, quia primorum principiorum cognitionem *subito et sine inquisitione habet* intellectus noster, quamvis etiam *in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo* (Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. XVI, Artic. I). Unde τὸ *naturaliter* et *innatum* S. Thomas sumit exclusive quatenus opponuntur *studio* et *inquisitioni* : « Quædam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque *studio* et *inquisitione*... ; et hujusmodi sunt principia prima non solum in speculativis, ut, *omne totum est majus sua parte*, et similia, sed etiam in operativis, ut, *malum esse fugiendum*, et hujusmodi : hæc autem naturaliter cognita sunt principia *totius* cognitionis sequentis, quæ *per studium acquiritur*, sive sit practica, sive sit speculativa » (Qq. Dispp. *De virtutibus in communi*, Qu. I, Artic. VIII).

Lumen ergo mentis est principalis causa scientiæ ; et quia Deus est auctor hujus *luminis*, seu naturæ nostræ intellectualis, quæ est « quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ » (P. I, Qu. LXXXIV, Artic. V) ; ideo « propter Deum alia cognoscuntur, non sicut propter *primum cognitum*, sed sicut propter *primam cognoscitivæ virtutis* causam » (P. I, Qu. LXXXVIII, Artic. III, ad 2) ; et præterea « in luce primæ veritatis omnia intelligimus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est, quam quædam impressio veritatis primæ » (*Ibid*. ad 1).

Et hæc sufficiant. Cetera videri possunt in Opusculo, *Osservazioni sopra alcune interpretazioni*, etc., quod scripsi contra Ubaghs.

IX. Nota III. **Declarationes Congregationis Sancti Officii.** « A Sanctæ Romanæ et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est, utrum sequentes propositiones *tuto* tradi possint :

Prop. 1ª Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale.

Prop. 2ª Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.

Prop. 3ª Universalia, a parte rei considerata, a Deo realiter non distinguuntur.

Prop. 4ª Congenita Dei, tanquam entis simpliciter, notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

Prop. 5ª. Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur.

Prop. 6ª Res creatæ sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes, absque ulla sui divisione et diminutione, extra se ponit.

Prop. 7ª Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine v. g., creaturam producit.

Feria IV die 18 Septemb. 1861. In Congregatione Generali habita in Conventu S. M. supra Minervam, coram Eminen. et Rev. DD. S. R. E. Cardinalibus contra hæreticam pravitatem in tota Republica Christiana Inquisitoribus Generalibus, iidem Emin. et Rever. præhabito voto DD. Consultorum, omnibus et singulis propositionibus superius enuntiatis mature perpensis, proposito dubio responderunt : *Negative.* »

Pariter eadem S. Congregatio, anno 1862, tuto doceri non posse pronuntiavit quindecim propositiones ejus examini subjectas a Domino Branchereau, quarum XII et XIII sunt sequentes :

« XII. A primo existentiæ instanti mens perceptione ideali fruitur, non quidem reflexe, sed directe. »

XIII. Inter veritates intelligibiles, quas idealiter apprehendimus, imprimis reponitur Deus, cujus intellectio licet ab intuitione beatorum essentialiter distincta, non ad imaginem repræsentativam sed ad Deum ipsum terminatur. »

Denique eadem S. C. damnavit propositiones, quibus Rosminius novam ontologismi formam expressit. Vid. Ps. 32, X

ARTICULUS SECUNDUS

(2)

De demonstrabilitate a priori existentiæ Dei.

I. Quæstio. Distinximus in Logica (19, IV) judicia in per se nota seu immediata, et mediata seu ex aliis nota. Quod autem hæc propositio, *Deus existit*, sit per se nota quoad se (L. 41, V) seu objective spectata, non dubitatur : *existentia* enim non solum necessario convenit Deo, sed est realiter ipsamet Dei essentia : quod plenissime sufficit ad constituendam propositionem simpliciter *per se notam*, ad quam requiritur ut prædicatum sit de ratione subjecti. Atqui nonnulli, ut S. Thomas refert in I *Contra Gentes*, Cap. XI, existimarunt illam propositionem, *Deus existit*, esse per se notam non solum quoad se, sed etiam quoad nos. Cujus quidem opinionis duæ fuerunt causæ, consuetudo et idearum confusio : « Prædicta autem opinio provenit partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen Dei andire et invocare. Consuetudo autem, et præcipue quæ est a principio, vim naturæ obtinet : ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota. Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod quoad nos notum est. Nam simpliciter quidem *Deum esse* per se notum est, quum hoc ipsum quod *est*, sit suum *esse* (*existentia*). Sed quia hoc ipsum quod Deus est (*essentia*), mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. » — Hæc S. Thomas loc. cit. Quæ omnia enucleatius sunt probanda.

II. Aprioristica demonstratio existentiæ Dei. Identica quoad substantiam opinioni præcitatæ est sententia illorum qui volunt existentiam realem Dei ex conceptu ipsius Dei a nobis apodictice posse demonstrari, ita scilicet ut in hac propositione, *Deus existit*, prædicatum *existentia* immediate deprehendatur ex analysi seu definitione subjecti *Deus:*

quod est proprium propositionis *analyticæ et per se notæ*. Modus iste demonstrandi realem Dei existentiam dicitur *a priori* seu, ut recentioribus magis placet, *a simultaneo*, quatenus ab ordine ideali ad realem concluditur, et realitas simul menti occurrit ac idealitas, cum de Dei existentia sermo est. Hoc argumentum a priori seu a simultaneo, sub diversa forma exponunt S. Anselmus in *Proslogio*, Cap. III, Cartesius in *Meditationibus de prima philosophia* et in *Responsionibus ad objectiones*, Leibnitzius, *Nouveaux essais*, etc., Lib. IV, Cap. IX, quos sequuntur cartesiani et leibnitziani, aliique bene multi. At S. Thomas, et cum ipso Scholastici fere omnes tenent præfatam demonstrationem esse insufficientem : quibus esse subscribendum mihi videtur, quamvis illa demonstratio primo adspectu speciem veritatis præ se ferat. Antequam autem ad argumenta veniamus, nonnulla sunt præmittenda.

III. Prænotamen primum. Hæc quæstio de demonstrabilitate *a priori* existentiæ Dei est omnino independens ab altera quæstione de ideis innatis. Quæritur enim utrum ex idea Dei possit divina existentia realis inferri, sive idea illa sit naturaliter indita, sive sit nostra ratiocinatione acquisita. Et hoc bene nota, ne unam quæstionem cum altera confundas; quamvis verum sit recentiores adsertores demonstrabilitatis a priori existentiæ Dei communiter inclinare in innatismum idearum.

IV. Prænotamen alterum. Sed nec etiam quæstio est, utrum demonstrata a posteriori reali existentia Dei sub conceptu alicujus attributi, possit a priori vel a simultaneo ex illo attributo inferri aliud ; ut puta, utrum ex veritate *a posteriori* probata quod Deus sit realiter ens necessarium, inferri legitime possit ratio realis existentiæ ex ejus reali essentia (O. 21, V) : id enim fieri legitime posse omnes sapientes concedunt. « Postquam, inquit Suarez, *Dispp. Metaphys.*, Disp. XXIX, Sect. III, § I, a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut, si ex immensitate e. g. concludamus localem immutabilitatem. Suppono enim ad ratiocinandum *a priori* modo humano sufficere distinctionem rationis inter attributa. » Igitur tota quæstio in hoc consistit : Nullo modo cognita Dei *realitate*, potest ne ex *solo conceptu ideali* Dei ejus existentia realis concludi ? En, si bene video, verus nodus difficultatis.

V. Argumentum S. Anselmi. Dei nomine significatur id quo majus cogitari non potest. Atqui Ens quo majus cogitari non potest realiter existit : secus aliquid ipso majus conciperetur, nempe realiter existens. Igitur ex conceptu Dei, sub notione Entis quo majus cogitari non potest, recte et apodictice infertur ejus realis existentia.

VI. Critica. « Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest : quod non est datum a ponentibus Deum non esse. » — Hæc animadversio, quam habet S. Thomas P. I, Qu. II, Art. 1, ad 2, et I. *Contra Gentes*, Cap. XI, mihi sapientissima videtur. Et revera. In *majori* argumenti anselmiani merus ordo idealis asseritur : secus enim ab atheo negaretur, et poneretur *petitio principii* exordiendo a reali existentia Entis quo majus cogitari non potest ; quæ realis existentia præcise debet probari. — In *minori* autem affirmatur ens, quo majus cogitari non potest, realiter existere : quæ *minor*, cum ab atheo negetur, probanda est. Qua ergo ratione probatur ? Nempe, quia secus daretur aliud ens, scilicet realiter existens, majus Ente quo perfectius dictum est in *majori* cogitari non posse : quod plane repugnat. Sed atheus respondet nullam in hoc esse repugnantiam. Nam in ordine ideali non datur utique neque dari potest melius illo ente quo majus cogitari non potest ; datur tamen in ordine reali : quia musca, e. g., realiter existens melior est quocumque ente etiam perfectissimo in ordine ideali solummodo existente. — Repugnantia igitur adserta in *minori* nulla est, nisi concesso, quod atheus non concedit, realiter existere id quo majus cogitari non potest. — In forma autem syllogistica *minor* negatur ab atheo et ratio distinguitur hoc modo : daretur aliquid melius Ente quo perfectius cogitari non potest, in ordine ideali, *nego* ; in ordine reali, *concedo*. — Cf. Cajetan. in P. I, Qu. II, Artic. I ; Ferrar. in I. *Contra Gentes*, Cap. XI ; Billuart, *Cursus*, etc., Dissert. I, Artic. I.

VII. Argumenta Cartesii. Sub alia forma Cartesius conatus est existentiam Dei a priori demonstrare, nempe : 1° ex idea infiniti ; 2° ex idea clara et distincta Dei in qua ejus existentia continetur. — Ideam, inquit, *Infiniti* nobis in esse negat

nemo. Atqui hujusmodi idea non potest haberi a posteriori neque per additionem finiti ad finitum, neque per subtractionem limitum a finito. Est igitur nobis impressa ab Ente infinito, quod propterea realiter existit. — Præterea : Quidquid in idea clara atque distincta alicujus rei continetur, id de ea verum est, seu de ipsa re vere affirmari potest. Sed in idea clara et distincta Dei continetur Dei realis existentia : idea enim Dei est idea entis summe perfecti, hoc est, comprehendentis omnem perfectionem, et ideo ipsam realem existentiam. Ergo Deus realiter existit.

VIII. Critica. Primum Cartesii argumentum proprie non est *a priori*, quia non ex idea infiniti infert ejus existentiam, sed ex ejus præsentia in nobis deducit existentiam Infiniti nobis imprimentis ideam sui. At neque hoc sensu argumentatio convincit, quia idea infiniti haberi potest per negationem limitum a rebus finitis, ut probatum est (Q. 23, X).

Ad alterum vero argumentum, prænoto Cartesium implicari imprimis circulo vitioso. Ponit enim certam esse Dei existentiam, quia hæc continetur in idea clara et distincta ipsius Dei ; et simul asserit certitudinem hujus principii, *quidquid continetur in idea clara*, etc., inniti veracitati Dei creatoris nostri intellectus. — Deinde atheus negat *minorem* argumenti cartesiani ; et ad ejus probationem respondet eo modo quo respondet S. Anselmo : eadem enim est argumentatio.

IX. Argumentum Leibnitzii. Denique Leibnitzius, quem universa Schola Wolfiana secuta est, argumentum aprioristicum sub hac forma proponit : « Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, id est, si habet essentiam, existit. (Est axiona identicum, demonstratione non indigens.) Atqui Deus est ens, ex cujus essentia sequitur existentia. (Est definitio.) Ergo Deus, si est possibilis, existit. (Per ipsius conceptus necessitatem.) » Hæc Leibnitzius, loc. sup. cit.

X. Critica. *Major* argumenti non est, ut asseritur, axioma nisi pro illis, qui realitatem *Entis, ex cujus essentia reali sequitur existentia*, admittunt ; nam respectu athei probatione indiget. Revera, si in illa *majori* sensus est de Ente reali, ex cujus reali essentia sequitur existentia pariter realis, manifestum est Dei existentiam non probari, sed supponi ; et idcirco habetur petitio principii. Si autem sensus est de ente ideali, cujus idealis essentia identificetur cum reali existen-

tia, iterum negatur ab atheo. Si denique sensus est de essentia et existentia ideali, negatur ab atheo *consequentia* ; quia in ipsa concluditur de existentia *reali*, cum *antecedens* totum sit de existentia *ideali*.

XI. Nota. Roselli. Salvator Roselli in *Summa Philosophica*, P. III, Qu. XXIV, Artic. I, n. 1178, postquam adduxerit argumentum Wolfii, quod nos verbis ipsius Leibnitzii dedimus, hæc in *nota* addit : « Hanc demonstrandi viam ingressus est Wolfius (*verius S. Anselmus, quem ceteri recentiores secuti sunt*) *Theolog. natur.*, Parte II. Neque ullus in ea est paralogismus, quasi quod concludatur a potentia ad actum : nam licet in rebus limitatæ perfectionis non possit concludi a possibilitate existentiæ ad ipsam existentiam, hoc tamen ideo est, quia existentia non pertinet ad essentiam cujuscumque entis creati. At vero in ente perfectissimo existentia pertinet ad ejus essentiam ; ideoque si demonstretur possibilis essentia, demonstratur etiam existentia quæ est ipsa ejus essentia. Nec adversatur S. Thomas, cum ait : *nec potest argui*, etc. (*vide supra* n. VI)). Nam S. Doctor ibi probat nobis non esse per se notum Deum esse ; non autem loquitur de demonstratione, qua ex non repugnantia entis perfectissimi concludatur ipsum existere. » Miror a perdocto viro hæc affirmari. In eodem enim articulo, n. 1172, de demonstrationibus cartesianis agens, deductis tum ab idea infiniti, tum ab idea clara et distincta Dei, ait : « Non hic proferemus Cartesii demonstrationes ; fatemur enim, nullam eis inesse vim ad atheos convincendos. » Et in *nota*, adducta ratione Cartesii ex idea clara, addit : « Sed hæc etiam deficit ; nam in hoc vitæ statu non habemus ideam claram et distinctam Dei, quæ nobis ostendat quid Deus sit, sed Deum videmus per speculum in ænigmate. » Porro hoc secundum argumentum cartesianum est ipsissimum argumentum leibnitzianum, sicut argumentum leibnitzianum est, quoad substantiam, argumentum S. Anselmi, quamvis forma diversum. Vis autem hujus argumenti tota est in transitu ab ordine ideali simpliciter ad ordinem realem simpliciter : quem transitum illegitimum existimamus. Perperam autem Roselli addit huic argumento non adversari S. Thomam : aperte enim in citata responsione ad 2 excutit S. Anselmi argumentum, cujus legitimitate posita, Dei existentia ut per se nota implicite concluditur : quod non satis Roselli consideravit.

CAPUT SECUNDUM

DE DEMONSTRATIONIBUS A POSTERIORI EXISTENTIÆ DEI

Prologus. Demonstrationem a priori existentiæ Dei non esse apodicticam probavimus supra; posse autem Dei existentiam a posteriori, hoc est ex creaturis demonstrari, ex iis quæ in Psychologia (40, II et seqq.) contra Traditionalismum statuimus est manifestum, et amplius etiam manifestabitur in hoc Capite ex facto ipso. — Porro demonstrationes a posteriori, quibus impræsentiarum insistendum est, duplicis generis esse possunt : *extrinsecæ*, fundatæ nempe in consensu generis humani et constituentes argumentum *morale;* et *intrinsecæ* fundatæ in ipsa natura creaturarum. Creaturæ autem aut considerantur *relative*, scilicet secundum ordinem quem ad invicem habent in rerum universitate componenda, et sub hoc sensu præbent argumentum *physicum;* aut considerantur *absolute*, nempe secundum naturam quam singulæ præ se ferunt et sub hoc secundo aspectu acceptæ præbent argumentum *metaphysicum*. Hoc autem argumentum subdividimus etiam in *metaphysicum* simpliciter, et in *psychologicum*, prout vel generatim est de essentiis creaturarum vel speciatim de natura animi nostri. Hinc clare constat divisio hujus Capitis : dicam enim 1° *de argumento morali ; 2° de argumento physico ; 3° de argumento metaphysico ; 4° de argumento psychologico ;* quibus 5° addam articulum *de atheismo.*

ARTICULUS PRIMUS

(3)

De morali demonstratione existentiæ Dei.

I. Argumentum morale. Hoc nomine, ut in Prologo innui, intelligo in præsenti materia, argumentum illud quod ex consensu humani generis efficaciam habet : quem quidem consensum esse veritatis criterium in Logica demonstratum est (59, III). Remanet igitur ut hujus consensus universalis, in casu nostro, *existentia* statuatur et *natura*, quæ duo distinctis propositionibus declaranda sunt. Sit igitur :

II. Omnes homines in admittenda reali existentia Dei semper ubique, et constanter consenserunt et consentiunt. Ut veritas hujus propositionis manifestior sit, nota ipsam propositionem abstrahere a veris vel falsis notionibus circa naturam Divinitatis : non enim de *natura* sed de sola *existentia* impræsentiarum agimus. — Qua declaratione præmissa, propositio exprimit factum, quod si negetur, nescio quid in historia firmum consistat. « Si terras obeas, ita egregie Plutarchus adversus Colotem epicureum, invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum et theatrorum nescias ; urbem templis Diisque carentem, quæ precibus, jurejurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit. » Equidem non me latet a nonnullis recentioribus factum istud negari, adductis in medium narrationibus circa mores et consuetudines quorumdam populorum ; sed narrationes illas esse contra vera facta et studio fallendi confictas demonstrant aperte inter alios Nicolas, *Études philosophiques*, etc., et noster Vincentius Gatti, *Instit. Apologetico-polem.*, Lib. II. *De Deo legislatore,* Dissert. II, Cap. II, *Conclus.* III (Volum. II).

Consensus autem iste in asserenda reali Dei existentia est non rudium solummodo, sed maxime sapientissimorum hominum, quos inter sunt Socrates, Plato, Aristoteles, Seneca, Tullius, Plutarchus, ut taceam de præclarissimis ingeniis, quæ in revelatione christiana floruerunt. — Sed dices : extiterunt etiam quavis ætate athei, qui neque studio neque ingenio caruerunt. Respondeo imprimis quod, utrum athei qui citantur corde teneant quæ verbis docent, quæstio est inter philosophos, et quam in ultimo hujus Capitis articulo tractabimus. Deinde, dato etiam quod athei vere extiterint, nihil contra nos probatur. Agimus enim de universalitate *morali* consensus, non *metaphysica ;* unde eam peculiaris exceptio non infirmat sed confirmat, eo modo quo in ordine physico monstra non carentiam sed magis constantiam ordinis ostendunt, cujus monstra, ex imperfectione hujus vel alterius peculiaris causæ, sunt exceptiones ipsum ordinem confirmantes.

III. Et præfatus consensus talis naturæ est ut non possit explicari nisi per effectum maximæ evidentiæ. Id probo duplici ex capite : ex ipsa hominis depravatione : deinde ex

oppugnationibus atheorum. *Ex ipsa hominis depravatione.* Passionibus enim homines, ut facto ipso constat, agitantur. Facilius autem et libentius homines passionibus indulgent, si semel sibi persuadeant non existere Deum justissime et terribiliter scelera punientem : in hoc enim casu nihil esset homini depravato pertimescendum. Nihilominus passiones nunquam a cordibus hominum depellere potuerunt tam alte defixam animo persuasionem existentiæ Dei : et qui Deum non agnoscunt venerando, agnoscunt saltem vel timendo vel blasphemando. — *Ex oppugnationibus ipsis atheorum.* Procul enim dubio si aliquid sophismata possunt, hac in re plurimum valere debuissent, cum maxime consona sint pravis passionum inclinationibus. Atqui tamen athei sententiam communem impugnare quidem potuerunt, mutare non potuerunt. — Quæ omnia si non ostendunt consensum præfatum a maxima evidentia, contra ipsam, ut ita dicam, depravatam hominis voluntatem, extorqueri ; desperandum omnino esset de ipsa certitudine.

IV. Conclusio Articuli. Existit ergo consensus humani generis in admittenda Dei existentia, et in re nostra hujusmodi consensus plenissimus, jam per se validus, est etiam exceptionalis naturæ. Unde Articulum concludam præclaris verbis quæ Tullius habet Lib. I, Cap. XXXIX, *de divinatione* : « Quid est igitur, cur dubitandum sit, quin sint ea, quæ disputavi, verissima ? Si ratio mecum facit, si eventa, si populi, si nationes, si græci, si barbari, si majores etiam nostri, si denique hoc semper ita putatum est ? Si summi philosophi, si poëtæ, si sapientissimi viri, qui respublicas constituerunt, qui urbes condiderunt ? an, dum bestiæ loquantur, expectamus ; hominum consentiente auctoritate contenti non sumus ? »

ARTICULUS SECUNDUS

(4)

De physica demonstratione existentiæ Dei.

I. Argumentum physicum. Ut jam innuimus in Prologo nomine argumenti physici, in materia de qua agimus, illud intelligitur quod ex externa facie, ut ita dicam, seu ex unitate ordinis partium Universi corporei movet ad concludendam certissime Dei existentiam.

II. Existentia Dei evidenter demonstratur ex ordine rerum mundanarum. In mundo est ordo constans, qui est conspiratio omnium naturarum in unum finem, qui est bonum, unitas et pulchritudo ipsius Universi (C. 8, II). Ex quo patet quod non casu et temeritate, sed ex intentione, seu ex quadam præordinatione partes Universi tendunt et perveniunt ad finem : casus enim et temeritas omnino adversantur ordini et præsertim constantiæ in ipso ordine (O. 52, III). Atqui multa quæ in mundo sunt aut cognitione carent aut ratione ; ut mineralia, plantæ et bruta. Ergo hæc omnia non possunt ordinem illum efficere et conservare, sese præordinando in finem, quem nec cognoscere nec intendere possunt. Tendunt igitur in finem ut directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Igitur existit causa ordinatrix et gubernatrix Universi, quam Deum dicimus, et quam sapientissimam esse inficiari sine maxima absurdidate nequimus : si enim ordo rerum creatarum intelligi non potest sine ratione, multo magis existere sine summa ratione efficiente non potest. — P. I, Qu. II, Art. III, *rat. quinta.*

III. Nota I. Ejusdem argumenti amplior expositio. Ordinem mundanum generice consideravimus in nostro argumento ; nulla autem difficultate amplificatur discurrendo per partes principaliores Universi. Audiamus Augustinum, *De verbis Domini* in Evang. Joannis, Serm. CXLI (al. 55), Cap. I et II, n. 2, christiane et philosophice illud Pauli ad Romanos I, *Revelatur enim ira Dei*, etc., exponentem : « Numquid Deus ad quemquam eorum locutus est ? Numquid legem acceperunt (*philosophi gentiles*), sicut Israelitarum populus per Moysen ? Unde ergo detinent veritatem vel in ipsa iniquitate ? Audite quod sequitur et ostendit. Quia quod notum est Dei, inquit, manifestum est in illis : Deus enim illis manifestavit. Manifestavit, illis quibus legem non dedit, ? Audi quomodo manifestavit. Invisibilia enim ejus per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Interroga mundum, ornatum cœli, fulgorem dispositionemque siderum, solem diei sufficientem, lunam noctis solatium ; interroga terram fructificantem herbis et lignis, animalibus plenam, hominibus exornatam ; interroga mare, quantis et qualibus natatilibus plenum ; interroga aëra, quantis volatilibus viget ; interroga

omnia et vide si non sensu suo tanquam tibi respondent : Deus nos fecit. Hæc et philosophi nobiles quæsierunt, et ex arte Artificem cognoverunt. » (*Edit. Maur.*). Cf. XI *De Civitate Dei*, Cap. IV ; *Confess.*, Lib. X, Cap. VI ; *De utilitate credendi*, Cap. XVI ; *Enarrat.* in Psalm. XLI. Et S. Athanasius in *Oratione contra Gentes* pulchre notat : « Quemadmodum referunt de statuario Phidia, quem sua opera ex commensione et proportione partium inter se, etiam absentem, extraque contuitum positum repræsentarint ; ita quoque ex mundi ordine Opifex et conditor Deus intelligendus est, tametsi corporis oculis spectari nequit. » *Pag.* 14. Edit. Paris, 1608.

IV. Nota II. **Solvuntur difficultates.** Conatus est Kant vim adimere argumentis tum physicis tum metaphysicis probantibus Dei existentiam, non ut hanc absolute inficiaretur, sed ut problematicam redderet. Audiamus quæ profert contra argumentum physicum, quod ipse physico-theologicum mavult appellare.

Objectio prima. Ex rerum ordine nonnisi existentia causæ illi ordini efficiendo et conservando proportionatæ inferri potest. Atqui contra concluditur existentia summæ atque infinitæ intelligentiæ. Hæc ergo conclusio magis late patet quam *antecedens* permittat.

Resp. 1° Intelligentia proportionata ordini Universi efficiendo et conservando est prima intelligentia, quæ est actus omnium intelligibilium ideoque infinita (Ps. 27, V et seqq.), cui sicut et concipienti, ita et efficienti et dirigenti omnia in finem nihil valeat resistere. — *Resp.* 2° Nego *suppositum* quo Kantii objectio tota nititur : supponit enim quod nos in nostro argumento inferamus *formaliter* infinitatem seu *naturam* primæ Intelligentiæ, cum tamen unice intendimus *formaliter* concludere *existentiam* ejusdem Intelligentiæ gubernantis, cujus naturam postea investigabimus. Qua in re ut omnes scrupuli pellantur, audiatur Cajetanus, in P. I, Qu. II, Artic. III, edisserens de quinque rationibus a S. Thoma adductis ad probandam Dei existentiam : « Circa has rationes, inquit, in communi advertendum est diligenter quod possunt afferri ad duo. Primo ad concludendum illud ens *incorporeum, immateriale, æternum, summum, immutabile, primum, perfectissimum*, etc., quod et quale Deum tenemus esse ; et sic istæ rationes habent plurimum disputationis... Alio modo afferri possunt ad concludendum *quædam prædicata inveniri in rerum natura*, quæ secundum veritatem sunt

propria Dei, non curando quomodo, vel qualiter sint, etc. Et ad hoc intentum hic afferuntur, et sunt nihil fere difficultatis habentes secundum philosophiam. Et ut melius intelligatur quod dicimus, singillatim explanando dicitur quod primæ viæ ex parte motus sat est quod inferatur : Ergo datur primum movens immobile, non curando, utrum illud sit anima cœli, aut mundi : hoc enim quæretur in sequenti quæstione. Secundæ quoque viæ ex parte efficientis, sat est quod ducat ad primum efficiens, non curando an illud sit corpus vel incorporeum : hoc enim quæretur in sequenti quæstione. Tertiæ vero viæ ex parte necessarii, sat est quod ducat ad primum necessarium non ex alio, non curando an sit unum vel plura : hoc enim quæretur in questione XI. Quartæ quoque viæ ex gradibus rerum, sat est ducere ad maxime ens, verum, bonum, nobile, a qua sunt omnium participationes. Et similiter quintæ viæ ex gubernatione, sat est ducere ad primum gubernantem per intellectum, quicumque sit ille. Omnia enim hæc prædicata, scilicet movens immobile, primum efficiens, necessarium non ex alio, maxime ens, et primum gubernans intelligendo, sunt secundum veritatem propria Deo. Et ideo concludendo hæc inveniri in rerum natura concluditur directe, quasi per accidens, quod Deus *est*, id est, Deus non ut Deus, sed ut habens talem conditionem, *est*, et consequenter ipsum substratum, scilicet Deus, ut Deus est. » Quæ omnia distinguenda cum Kant non distinxerit, vim demonstrativam argumentorum non penetrat, eamque eludere frustra conatur.

Objectio secunda. In argumento physico, iterum ait Kant, ex artificiata mundi compositione arguitur existentia Artificis supremi, sicut ex artificio humano humanum artificem arguimus. Atqui hæc comparatio seu analogia nulla est : nam ut artificiata mundi compositio dicatur non effecta a viribus naturæ, deberemus hujusmodi vires omnes perspectas habere ; quod tamen nobis non accidit. Ergo argumentum ex hoc capite non est demonstrativum.

Resp. Concedo *majorem* et nego *minorem* et rationem assignatam. Principium nostrum est quod *ordo* est ab intelligentia, et quod ordo constans rerum omnium in finem est a prima aliqua intelligentia res ipsas efficiente, ordinante et ideo extra illas existente, ut dictum est in responsione ad 1, et in Cosmologia (Artic. 4 et seqq.) late demonstravimus. Ut autem illius principii veritas certo retineatur, necesse non

est ut perspectas habeamus omnes vires naturæ ut sine ulla dubitatione ex artificio humano artificem existere affirmemus. — Audiatur Tullius Lib. II, *De natura Deorum*, Cap. XXXIV : « Si ergo meliora sunt ea, quæ natura, quam illa, quæ arte perfecta sunt, nec ars efficit quidquam sine ratione : ne natura quidem rationis expers est habenda. Qui igitur convenit, signum aut tabulam pictam quum aspexeris, scire adhibitam esse artem, quumque procul cursum navigii videris, non dubitare quin id ratione atque arte moveatur ; aut, quum solarium vel descriptum aut ex aqua contemplere, intelligere declarari horas arte, non casu : mundum autem, qui et has ipsas artes et earum artifices et cuncta complectatur, consilii et rationis esse expertem putare ? »

ARTICULUS TERTIUS

(5)

De demonstratione metaphysica existentiæ Dei.

I. **Argumentum metaphysicum.** Argumentum *metaphysicum*, ut jam diximus in Prologo, illud in præsenti dicitur quod desumitur ab existentia et natura rerum mundanarum. Hoc argumentum vocatur *cosmologicum* a Kantio ; sed de vocabulis non curamus.

II. **Existentia Dei evidenter demonstratur argumento metaphysico.** Probatur. Existit in mundo motus, existunt causæ efficientes ad invicem subordinatæ, existunt entia contingentia, existunt entia magis et minus perfecta. Ergo necesse est ut existat primum Movens immobile, Causa efficiens prima, Ens necessarium, Ens perfectissimum seu maxime ens : quibus nominibus Deum designamus. — Cf. et præ mente habeas semper declarationes, quas ex Cajetano in superiori articulo, ad 1, retulimus. — Probatur *consequentia* quoad singula membra.

Ex ratione motus. « Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur : nihil enim movetur nisi secundum quod est *in potentia* ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem

non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu (O. 8, X, *Axioma* IV et V) ; sicut calidum in actu, ut *ignis*, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul *in actu* et *potentia* secundum idem, sed solum secundum diversa : quod enim est *calidum* in actu, non potest simul esse *calidum* in potentia, sed est simul *frigidum* in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo aliquid sit *movens* et *motum*, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens ; et per consequens nec aliquod aliud movens: quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente ; sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo moveatur. Et hoc omnes intelligunt Deum. » — P. I, Qu. II, Artic. III; et *Contra Gentiles*, Lib. I, Cap. XIII.

Ex ratione causarum efficientium subordinatarum. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium subordinatarum, ut in generatione animantium præcipue videre est; nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens suipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile; consequenter si aliquid efficitur, ab alio efficitur (O. 42, III). Non autem est possibile quod in causis efficientibus subordinatis procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus subordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum ; remota autem causa, removetur effectus : ergo si non fuerit primum in hujusmodi causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus subordinatis, non erit prima causa efficiens, et sic non erit effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ. Hoc autem falsum esse diximus ex experientia. Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. — *Ib.*

Ex ratione entium contingentium. Probavimus in Cosmologia (1, IV) mundum esse ens contingens, quod nempe ita existit, ut etiam possibile sit ab existentia cessare (O. 21, I).

Omne autem ens contingens habet existentiam ab ente necessario (O. 21, IV); quod quidem habet rationem suæ existentiæ non in alio (secus procederetur in infinitum, quod est impossibile, sicut dictum est supra de causis efficientibus), sed in seipso, hoc est necessario existit vi propriæ essentiæ : et illud dicimus Deum. — *Ib.*

Ex diversis gradibus perfectionum. Experientia enim constat in rebus mundanis esse aliquid magis et minus bonum, magis est minus verum, magis et minus nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus tum in ordine ideali tum in ordine reali, utpote vocabula comparationis, non dicuntur de diversis nisi per ordinem ad aliquid, a quo majorem vel minorem perfectionem participant, et quod proinde debet esse *maximum* in illo perfectionis ordine. Existit igitur aliquid quod est maxime *bonum*, maxime *nobile*, maxime *verum*, et consequenter maxime *ens* : nam verum, bonum et ens convertuntur (O. 15, II; 17, IV). Et hoc Ens, quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis, omnes dicunt Deum. — *Ib.* — Hoc argumentum fuse proponitur a S. Augustino. VIII *De Trinitate*, Cap. III, n. 4 : « Quid, inquit, plura, et plura? Bonum hoc et bonum illud : tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes ; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis, vel quæ commemoravi, vel quæ alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius, cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud illi præponeremus. Sic amandus est Deus; non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum. »

III. Nota. Solvuntur difficultates. Contra vim demonstrativam demonstrationis metaphysicæ, Kant iterum insurgit.

Objectio prima. Demonstratio metaphysica seu cosmologica, est ipsamet demonstratio aprioristica, seu ontologica, ut a Kant vocatur; atqui argumentum aprioristicum non est demonstrativum (2, VI et seqq.). Ergo neque argumentum cosmologicum seu metaphysicum. Probatur *major.* In argumento metaphysico probatur existentia entis necessarii, ex cujus conceptu infertur a priori ejus infinitas, concludendo, *ens necessarium est infinitum.* Hæc autem propositio juxta leges conversionis dialecticæ (L. 29, I et seqq.) convertitur hoc modo : *Infinitum est ens necessarium,* seu *necessario existit.* Ergo in demonstratione metaphysica existentia entis necessarii infertur ex ejus infinitate, sicut in argumento aprioristico.

Resp. Nego *majorem :* ad ejus probationem nego *consequens,* quod Kant sophistice infert. Ut jam notavimus supra (Artic. 2, IV), aliud est aliquid de Deo probare a posteriori primitus, ut nos fecimus, et postea ex uno attributo probato aliud deducere ; aliud vero primitus a priori ponere attributa mera idealia, et ex his inferre existentiam realem. Primum fieri posse affirmamus, non alterum. Unde argumentum Kant nihil est.

Objectio secunda. Principium causalitatis, quo nititur argumentum metaphysicum, non ordinem objectivum sed subjectivum vel idealem respicit. Atqui in demonstratione metaphysica principium illud applicatur ordini objectivo. Ergo demonstratio metaphysica erronee procedit. Hæc iterum Kant in sua *Critica rationis puræ*, Dialect. transcend., lib. II, Cap. III, Sect. III et IV.

Resp. Nego *majorem.* Nam principium causalitatis verum esse objective probavimus in Ontologia (42, III et IV, ad 2).

Objectio tertia. In demonstrationibus medium est essentia rei demonstrandæ. Atqui essentia Dei nobis est impervia. Ergo demonstratione metaphysica non potest probari Dei existentia.

Resp. Distinguo *majorem :* In demonstrationibus *a priori* et *propter quid* (L. 41, VI et VIII) medium est essentia, *concedo;* in demonstrationibus a posteriori, *nego;* et distinguo etiam *minorem :* essentia Dei realis ut est in se est nobis impervia, *concedo;* essentia nominalis et prout cognoscitur ex creaturis, *nego,* et nego *conseq.* — « Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causæ ad probandum causam esse : et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est (*essentia*), quia quæstio *quid est* sequitur quæstionem *an est* (O. 12, I). Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (Qu. XIII, Artic. I) ; unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus. » — P. I, Qu. II, Artic. II, ad 2.

Objectio quarta. Subsumes : Sed creaturæ non sunt effectus Deo proportionati. Ex effectibus autem non proportionatis causa demonstrari non potest. Ergo ex creaturis non potest demonstrari Deum existere

Resp. Distinguo *minorem :* ex effectibus non proportionatis non potest causa demonstrari quoad ejus existentian, *nego ;* quoad perfectam cognitionem essentiæ, *concedo.* — Jam diximus (Ps. 40, III et seqq.) quod « per effectus non proportionatos causæ non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste demonstrari causam esse... Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam » (P. I, loc. cit., ad 3. — Cf. O. 44, XVII et XVIII).

ARTICULUS QUARTUS

(6)

De demonstratione psychologica existentiæ Dei.

I. Argumentum psychologicum. Hoc argumentum est ipsum argumentum metaphysicum specialiter applicatum animæ nostræ. Et quoniam ex hac parte peculiarem vim habet, quia factis nititur quæ conscientia unicuique testatur, ideo illud separatim in hoc articulo expono.

II. Prænotamen. Duo facta testatur conscientia nobis : 1um existimus, existit in nobis principium cogitans ; 2um intelligentia nostra imperfecta est : pauca enim scimus, multa ignoramus prorsus, de quibusdam dubitamus aut opinamur, uno verbo, *mens se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem*, ut ait S. Augustinus in Libro LXXXIII Qq., Qu. XLV.

III. Ex anima nostra evidenter infertur existentia summæ intelligentiæ, quæ Deus est. Probatur. Realiter existit anima nostra, imperfecta tamen in ordine cognitionis, ut dictum est. Atqui imperfectum realiter existens in uno ordine supponit existens in eodem ordine perfectissimum, a quo existentiam habet. Ergo ex anima nostra realiter existente sed imperfecta in ordine intellectivo evidenter infertur existentia perfectissimæ intelligentiæ, a qua ipsa anima nostra existentiam accepit. — Probatur *minor*. Nam imperfectum est entitas quædam diminuta et finita tum in ordine operationis tum in ordine entitatis, et qua proinde major et minor etiam dari potest. Dictum est autem (5, II) quod magis et minus non dicitur nisi per ordinem ad aliquid quod in illo ordine est maxime tale, et consequenter imperfectum non dicitur ultimatim nisi per comparationem ad perfectissimum, quo subtracto, ipsum imperfectum, qua tale, nulla ratione imperfectum diceretur. — P. I, Qu. LXXIX, Artic. IV. — Hinc recte S. Augustinus loc. cit. concludit hisce verbis, quæ pluries jam citavimus : « Mens enim humana de visibilibus judicans potest agnoscere omnibus visibilibus seipsam esse meliorem. Quæ tamen cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem : atque ita adhærens post ipsam, sicut dictum est, *Adhæsit anima mea post te*, beata efficitur, intrinsecus inveniens etiam omnium visibilium Creatorem atque Dominum. »

IV. Nota. **Solvitur objectio.** Dices : quod magis et minus perfectum dicant ordinem ad aliquid quod est maxime perfectum, certum est ; sed hoc esse potest tantummodo ideale

Resp. Nego assertum. Sicut enim imperfectum in ordine ideali dicit relationem ad perfectissimum in eodem ordine, ita imperfectum in ordine reali, dicit relationem ad perfectissimum reale. Nam ordo ontologicus et idealis concretatur et applicatur integre ordini reali, si aliquid reale ponatur existere, ut contingit in demonstrationibus mixtis (L. 41, X).

ARTICULUS QUINTUS

(7)

De atheismo.

I. Atheismi notio et species. Atheus (ἀ-Θεός) græce, idem latine sonat ac *non Deus*, vel *sine Deo :* unde atheismus est *ignorantia* vel *negatio* Divinitatis. — Hinc duplex species atheismi, atheismus nempe negativus qui est *carentia notionis existentiæ Dei ;* et atheismus positivus qui est *positiva negatio existentiæ Dei :* primus provenit ex ignorantia, alter vero ex errore (L. 40, V et VII). De utroque atheismo dicendum est in hoc articulo, et prius de atheismo negativo.

II. Duplex cognitio de Deo. Notandum ergo imprimis quod duplex de Deo haberi potest cognitio : una dicitur *explicita* et *formalis* qua Deus cognoscitur sub conceptu Divinitatis, ut est nempe suprema omnium causa, ens necessarium, et alia hujusmodi ; alia dicitur *implicita* et *virtualis*

quæ non terminatur præcise ad Deum, ut Deus est, seu sub conceptu Divinitatis, sed ad bonum honestum vel ad aliquod aliud objectum in cujus cognitione Deus, causa illius boni vel illius objecti, implicite cognoscitur. — Deinde cognitio explicita et formalis in *distinctam* et *confusam* dividitur, prout nempe aut cognoscitur, eo modo quo a nobis cognosci potest, Dei natura, vel cognoscitur quidem Deum esse causam supremam, sed nescitur quid præcise ei conveniat quidve repugnet, et sistitur in quadam cognitione generica.

III. Duplex ignorantia de existentia Dei. Ignorantia pariter, ex qua constituitur atheismus negativus, duplex est : alia *vincibilis*, quæ a voluntate pendet, quatenus nempe aut negligentia aut malitia homo nihil agit ut cognitionem acquirat ; alia est *invincibilis*, quæ a voluntate non pendet, et per media quæ in hominis potestate sunt, vitari non potest.

IV. Quæstio prima. Hic igitur quæritur primo, utrum dari possint athei negativi, qui scilicet ignorent existentiam Dei ? Sed ad declarandam naturam quæstionis nota eam agitari posse in ordine *juris*, utrum scilicet dari possint athei negativi, et in ordine *facti*, utrum nempe revera dentur. In ordine facti diximus illam ignorantiam non dari (3 II et seq.). Igitur tota quæstio est de ordine *juris*. Sed hic etiam oportet distinguere : nam quæri potest : 1° utrum possit dari ignorantia *vincibilis* existentiæ Dei ; et de hoc non quærimus : illa enim pendet a voluntate, ut dictum est, quæ sicut potest ita depravari ut ingeneret ignorantiam quarumdam veritatum moralium primi ordinis, ita potest ingenerare ignorantiam existentiæ Dei, saltem explicite cogniti ; — 2° utrum possit dari ignorantia *invincibilis* existentiæ Dei implicite cogniti in bono honesto ; et de hoc nec etiam quærimus : hanc enim ignorantiam in homine ratione utente dari non posse de facili intelligitur ; — 3° utrum dari possit ignorantia *invincibilis* existentiæ Dei distincte cogniti ; et de hoc pariter non quæritur, quia in aperto est posse dari et dari de facto, ut polytheismi existentia evidenter probat ; — 4° utrum dari possit atheus negativus, qui careat confusa etiam cognitione existentiæ Dei ; et in hoc quarto sensu quæstio est solvenda.

V. Traditionalismus et ontologismus. Traditionalistæ igitur et ontologistæ respondent quod dari non potest præfata

ignorantia, si præsupponatur ratio magisterio jam aliquo modo instructa (traditionalismus), vel intuitione ontologistica donata (ontologismus), ut jam dictum est (Ps. 40, II; I. *Artic.* I). Hac conditione non præsupposita, homo sibi relictus, solo rationis lumine et sola consideratione creaturarum vel sui ipsius, non solum posset, sed de facto teneretur invincibili ignorantia respectu existentiæ Dei, et nedum homo individuus sed etiam totum genus humanum.

VI. Principia quædam. Traditionalistarum et ontologistarum placita excussimus (*ib.*); unde necesse non est ut iterum hic animadvertamus in eorum sententiam. Quæstio a nobis directe est solvenda, quod ut clarius et brevius fiat, sequentia præmittimus principia :

Principium primum. — Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum, cujus causam ignorat. — P. I, Qu. XII, Artic. I: — Hoc principium apparet vel in pueris, quibus inest naturalis curiositas.

Principium alterum. Illud autem desiderium manifestat aperte in apprehensione effectus apprehendi simul, confuse saltem, existentiam causæ ; secus desiderium illud non esset, deficiente notione causæ, quæ ipsius desiderii terminus est.

Principium tertium. Quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur, vel saltem cognosci potest ab eodem. — P. I, Qu. II, Artic. I. ad 1. — Ut enim rectissime notat Cajetanus, *natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturæ perducere nequit* (*ibid.*, Qu. XII, Artic. I, § *Circa hanc rationem*) : secus naturaliter homo appeteret aliquid, a quo cognoscendo naturaliter retraheretur ; quod contradictionem implicat. — His præmissis principiis, sit conclusio :

VII. In homine ratione utente dari non potest invincibilis ignorantia existentiæ Dei. Hæc conclusio ex præmissis principiis evidenter infertur. Ex una parte enim creaturæ tum quoad earum subordinationem causalitatis, tum quoad earum contingentiam, tum denique quoad diversos earum gradus perfectionis, quotidie ante oculos sunt hominis, et, sicut probavimus, quatenus effectus a causa dependentes, facile per seipsas ducunt in cognitionem existentiæ Primi moventis immobilis, Primæ causæ efficientis, Supremæ intelligentiæ ordinatricis omnium in finem, Entis necessarii et

perfectissimi (4 et 5) : quibus omnibus accedit conscientia de existentia temporanea et de imperfecta natura intelligentiæ nostræ (6, III). Ex altera parte vero est desiderium naturale cognoscendi causam, quæ confuse apprehenditur statim a mente nostra in cognitione effectus : cui desiderio explendo, ratio, naturali vi ratiocinandi qua gaudet, naturaliter apta est, ut diximus in tertio principio. Igitur si ex creaturis homo ratione utens non cognoscit Creatorem, id provenit quia non facit quod in se est, seu quia negligit considerare creaturas, negligit adhibere rationem humanam ut adhibenda est; et consequenter excluditur ab ipso, juxta datam definitionem, ignorantia invincibilis. Hinc merito S. Augustinus XI *De Civitate Dei*, Cap. IV, n. 2, scribit : « Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate, et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno, et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat. » — Et hæc est sententia communis theologorum, ut videre est in Opere quod inscripsi : *Saggio sui principii del tradizionalismo* Cap. III, Art. III.

VIII. Quæstio altera. Altera autem quæstio movetur, utrum athei positivi dentur, qui scilicet sibi erroneis ratiocinationibus persuadeant Deum non existere. Sed hic pariter distinctione est opus. Athei enim positivi dividi solent in practicos et theoreticos : practici sunt, qui Deum ratione existere credentes, sic tamen vitam moralem ducunt, ac si Deus non esset; et de his non quæritur : hujusmodi enim atheos non solum dari posse, sed de facto dari tristis experientia quotidiana nobis satis et plusquam satis persuadet. Athei vero theoretici illi dicuntur qui asserunt se mente tenere revera Deum non existere. De his quæritur : 1° utrum revera dentur; 2° utrum saltem dari possint. Quibus quæstionibus duabus propositionibus respondeo. Sit igitur :

IX. Probabilius est atheos theoreticos revera persuasos non dari. Nota terminos propositionis : dico imprimis *probabilius* ; nam cum sermo sit de individuis, existimo quæstionem demonstrative non posse definiri; dico secundo atheos revera *persuasos*, quia de dubiis non loquor : aliquod enim dubium saltem ad breve tempus suboriri posse, nescio utrum possit negari. — Probatur itaque propositio sic explicata. Et revera illi, qui affectant credere Deum non existere, sunt homines qui notione Divinitatis ab infantia fuerunt imbuti et in ipsa creverunt, quin demonstrationes ignorent quibus Dei existentia plenissime probatur. Fierine igitur potest ut homo ita naturam et rationem exuat, ut firma subjectiva persuasione teneat quod naturæ et rationi tam aperte repugnat? Id sane incredibile omnino videtur. Hinc Seneca, in Lib. I *De ira* ait : « Mentiuntur qui dicunt se non sentire esse Deum ; nam etsi tibi affirment interdiu, noctu tamen et soli dubitant. » Et ipse Bayle, vir certe hac in re minime suspectus, et qui præcipuos sui sæculi atheos amicitia aut experientia cognoscebat, hæc habet in suo Dictionario historico-critico, art. *Desbarreaux* : « Probabile admodum est eos, qui in cœtibus hominum communiores religionis veritates impugnare affectant, plus quam revera sentiunt dicere. Vanitas magis quam conscientia in eorum disputationibus locum habet. »

X. Sed et probabile etiam est non posse dari atheos theoreticos vere persuasos. Ut præmonui, n. præcedenti, loquor de firma persuasione. — Quidquid enim credere affectent qui atheos se dicunt, omnino impossibile videtur quod spectaculo Universi homo rationis compos non commoveatur, et in Universo vestigia alicujus Mentis supremæ non aliquo modo videat. Utique tenebræ, pravitate præsertim passionum, possunt offundi tam relucenti veritati, sed non sic tamen ut ratio illis tenebris non reluctetur, et impediat quominus homo pacifice quiescat in errore non existentiæ Dei. Hoc saltem credendum est pro honore humanæ naturæ. Et hinc est quod qui atheismum profitentur, aut scepticismum affectant, dubium universale proclamando, aut pantheismum docent, germanam notionem Divinitatis, quam negare non possunt, pervertendo.

LIBER SECUNDUS

DE NATURA DEI

Prologus. Demonstrata Dei existentia, sequitur ut inquiramus de Dei natura, quia quæstionem *an res sit*, seu existat, consequitur quæstio *quid sit res*. Atqui Deum apprehendimus per creaturas, ut ex superiori libro est manifestum, scilicet per conceptus analogos, qui certe Deum adæquate exprimere non possunt; consequenter « Divina substantia, ut ait S. Thomas I *Contra Gentiles*, Cap. XIV, omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit, et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo *quid est* », eamque exprimere nequimus conceptu definitivo essentiali. Quamvis autem id certum sit, nihilominus, sicut ex creaturis dignoscere possumus Deum existere, quia *ex quocumque effectu potest demonstrari causam esse*, ita ex creaturis aliquas perfectiones divinas inferre possumus : cum enim effectus, ut effectus sunt, totum quod habent habeant a causa, ex perfectionibus perspectis effectuum legitime et necessario infertur existentia illarum perfectionum in causa : sicque ex essentiis creatis aliquid de essentia divina loquimur, saltem balbutiendo, ut Gregorius Magnus ait. — Age porro, in essentia aliqua quatuor præcipue consideranda occurrunt : 1° *quid sit illud per quod constituitur talis essentia*, et quod in rebus creatis dicitur differentia specifica ; 2° *utrum resultet ex partibus*, sive physicis, ut in compositis realibus (*homo*, *brutum*, etc.), sive logicis, ut in compositis methaphysicis (L. 16, II et seqq.) ; 3° *quæ sit extensio* et *intensio* ejus entitatis, seu quæ, sit ejus perfectio ; 4° denique, *de natura unitatis et veritatis* quæ ipsi convenit, nam eo ipso quod res est, una est et vera est, unum enim, verum et ens convertuntur (O. 13, V ; 15, II ; 17, IV). Hæc igitur quatuor, per distincta Capita, circa essentiam divinam sunt expendenda.

CAPUT PRIMUM

DE METAPHYSICO CONSTITUTIVO DIVINÆ NATURÆ

Prologus. Circa illud per quod divina natura constituitur duo præstabimus : 1° *nonnulla prænotabimus* scitu necessaria ad quæstionis solutionem ; 2° hanc ipsam *solutionem* investigabimus.

ARTICULUS PRIMUS

(8)

Prænotiones quædam.

I. Substantialitas divina. Deum esse essentiam substantialem veritas est adeo manifesta ex conditionibus quas Deo convenire diximus probando Deum realiter existere, ut S. Thomas sapientissime abstineat a quæstione circa Dei substantialitatem movenda ; non enim de rebus certissimis atque evidentissimis disputandum est. Et revera. Ens necessarium, a quo cunctæ essentiæ substantiales procedunt, ne mente quidem fingi potest esse accidens.

II. Conditiones requisitæ ad constitutivum divinæ naturæ. Essentiam generatim sumptam diximus (O. 10, II) id quod primo concipitur in re, id, quo intellecto, statim res ipsa concipitur in se et ut distincta a qualibet alia, id quod intelligitur ut ratio omnium proprietatum quæ rei conveniunt, etc. Igitur quærere constitutivum essentiæ divinæ idem est ac quærere quodnam sit illud, inter plura quæ Deo conveniunt, quod primo concipitur in Deo, ut Deus est, et, quo intellecto, statim intelligitur Deus ipse in se et ut distinctus non solum ab aliis entibus, verum etiam ab ipsis divinis attributis, quæ ab ipso constitutivo manare intelliguntur.

III. De natura constitutivi divinæ essentiæ. Atqui in vestigando constitutivo divinæ essentiæ cautissimi esse debemus. Etenim Deus considerari potest physice, scilicet secundum quod est *realiter* in se ; et metaphysice seu logice, secundum quod cadit sub consideratione nostri intellectus. De Deo primo modo considerato nulla est questio : siquidem omnia quæ Deo conveniunt sunt ipsamet essentia divina simplicis-

sima, et consequenter omnia dici possunt et debent divinæ essentiæ constitutivum. Ergo tota quæstio est de constitutivo *metaphysico*, seu *logico*, seu *relativo*, secundum nempe quod a nobis Deus apprehenditur et scientifice cognoscitur, ut dicamus quodnam sit illud quod a nobis debet haberi ut primum inter ea quæ de Deo concipimus et ut radix omnium perfectionum quæ Deo tribuuntur.

ARTICULUS SECUNDUS

(9)

Quæstionis solutio.

I. Quæstionis difficultas. Quodnam autem sit constitutivum essentiæ divinæ in sensu explicato non est facile dictu : cujus rei signum est dissensio philosophorum et theologorum primi nominis. Nam, ut Damascenus recte notat in Lib. *De Fide orthodoxa*, Cap. IV, « si cognitiones circa res quæ sunt versantur, profecto quod cognitionem superat, supra essentiam *(creatam)* quoque erit ; vicissimque quod est supra essentiam, cognitionem superabit ». — At si non certam solutionem consequi valemus, probabiliorem sententiam contingere non desperamus, certo autem improbabiles sententias saltem expungere possumus. — Quatuor igitur in hanc rem præcipue circumferuntur sententiæ, quas singillatim exponam.

II. Sententia nominalium. Fuit opinio nominalium, quod essentia divina constituatur per cumulum actualem omnium divinarum perfectionum. — Sed hæc sententia non est admittenda, quippe quæ extra quæstionis statum vagatur. Ut enim dictum est, non est quæstio de constitutivo absoluto, sed de constitutivo relativo, respectu scilicet cognitionis nostræ. Dici autem nequit quod in hoc sensu relativo cumulus perfectionum constituat divinam essentiam, quia facto constat divina attributa ita a nobis concipi, ut unum ex alio logice manare intelligatur, ut, e. g., æternitas ab absoluta et essentiali immutabilitate. Aliunde notandum est etiam quod ideo nominales in hanc sententiam inclinarunt, quia retinebant divina attributa sicut non realiter ita neque ratione distingui inter se et a divina substantia : quod est erroneum, ut in sequenti Libro demonstrabitur.

III. Sententia Scoti. Scotus vero docuit constitutivum divinæ essentiæ quoad nos esse infinitatem *radicalem*, quam dicit esse exigentiam omnium possibilium perfectionum. — Non videtur tamen hæc Scoti opinio probanda. Etenim omnium perfectionum exigentia, seu infinitas radicalis, concipi nem potest nisi in subjecto in cujus essentia continetur exigentia præfata ; ac per consequens non constituit sed supponit essentiam jam constitutam, et talem quæ illam infinitatem radicalem præ se ferat. — Addendum quod infinitas in divinis est aliquid commune omnibus divinis attributis ; unde per ipsam formaliter attributa nec inter se nec ab essentia divina distinguuntur. Quod esse non potest de constitutivo quod quærimus, ut patet ex superiori Articulo, n. II.

IV. Tertia sententia. Est tertia sententia, quam inter alios exponit ac defendit Billuart, *Cursus Theol.* Tom. I, Dissert. II, Artic. I, § 2, afferens etiam auctoritates S. Thomæ. In hac sententia docetur constitutivum metaphysicum divinæ essentiæ consistere in supremo gradu intellectualitatis Deo convenientis. — Argumentum præcipuum est : Essentia divina constitui debet per id quod est perfectissimum inter omnes gradus entitatis. Nam etiam in ceteris rebus illud est constitutivum, quod perfectius est in ipsis, ut *rationalitas* in homine. Unde cum in Deo sint omnes gradus perfectionis in infinitum, maxima inter gradus entitatis perfectio erit essentiæ Dei constitutivum. Atqui inter omnes essendi gradus perfectissimus est intelligere. Ergo maximus gradus intellectualitatis essentiam Dei constituit.

V. Quarta sententia. Quarta denique sententia vult essentiam divinam constitui per *aseitatem*, seu per hoc quod Deus est *Ens a se*. Hæc sententia communior est, nititurque hac ratione : Illud cogitare debemus ut constitutivum metaphysicum Deitatis, quod primo in Deo concipimus ut distinctivum Dei a creaturis, et ut rationem ac quasi radicem omnium attributorum quæ Deo conveniunt. Atqui hujusmodi est esse *a se* et per se, seu essentia subsistens in tota plenitudine essendi. Esse igitur a se est constitutivum metaphysicum essentiæ divinæ. — *Major* est ipsius constitutivi definitio. — *Minor* patet quoad primam partem, nempe quod *esse a se* sit distinctivum Dei a creaturis : nam solus Deus est *Ens a se*. — Probatur quoad secundam partem, videlicet quod *esse a se* sit ratio et quasi radix omnium eorum quæ Deo conveniunt. Nam ex quo Deus est *a se*, seu per essentiam suam, et est per se

subsistens in tota plenitudine essendi, per rationem *a priori* sequitur quod in se habeat vivere, intelligere, omnemque perfectionem, sive de genere essendi, sive de genere operandi, quia totum clauditur in plenitudine essendi. Sicut enim intelligere a se et cum tota plenitudine intelligendi est ratio et radix qua Deo omnes perfectiones de linea intellectiva conveniunt, ita ex quo est ipsum esse *a se* et cum omni plenitudine essendi, omnia prorsus de linea essendi Deo conveniunt. — Quod etiam ex opposito confirmatur. Quia enim creaturæ non habent esse *a se*, non habent omnes perfectiones neque extensive neque intensive. Ergo ideo Deus habet omnes perfectiones tum intensive tum extensive, quia est Ens *a se*. — Ita inter alios Cardinalis Gotti, Ord. Prædic., in sua *Theologia Scholastico-dogmatica*, Tom. II, Qu. III, Dub. III, § II, qui in hanc sententiam citat et ipse S. Thomam.

VI. Critica tertiæ et quartæ sententiæ. Ut quisque per se videt, duæ ultimæ sententiæ validis nituntur rationibus. Quamvis autem prima fronte oppositæ videantur et ut tales communiter proponantur, possent tamen, ut ego quidem existimo, utcumque conciliari. Dictum est enim (2, IV) duplicem nobis inesse viam ad cognoscendum Deum : unam *a posteriori*, qua pervenimus ad Ens a se, præcontinens omnes perfectiones quæ sunt in creaturis, et eminentiori modo quam sunt in istis ; aliam *a priori*, qua investigando divina attributa eaque ad invicem comparando, perfectiorem notitiam essentiæ divinæ acquirimus, determinando inter eadem attributa illud quod respectu nostri se habet quasi differentiam specificam actualius et perfectius naturam ipsam divinam exhibentem, et unde consequenter promanare intelliguntur cetera alia. Quibus positis, mihi videtur dici posse quod, si agatur de constitutivo Dei metaphysico prouti a posteriori, secundum principium causalitatis, infertur et concipitur primitus de Deo, *aseitas* debeat haberi ut tale constitutivum, sicut recte probant argumenta Gotti aliorumque qui stant pro *aseitate;* si vero sermo si de constitutivo metaphysico actualiori et determinatiori, secundum quod repetitur ex demonstrationibus *a priori*, supremus intelligendi gradus potest dici constitutivum metaphysicum divinæ essentiæ, et in hoc sensu recte argumentatur Billuart, aliique cum ipso, post S. Augustinum (cf. inf. 18, n. II).

CAPUT SECUNDUM

DE SIMPLICITATE DIVINÆ NATURÆ

Prologus. Deinde dicendum est (*Prol. in Lib.* II) de simplicitate divinæ naturæ. Ad quam demonstrandam necesse est ut utamur via negationis, removendo nempe a Deo : 1° *compositionem*, quæ in corporibus invenitur ; 2° *compositionem specificam ex anima et corpore*, qualis est in homine ; 3° *compositionem cujusque generis*, ut sic concludatur omnimoda Dei simplicitas.

ARTICULUS PRIMUS

(10).

De incorporea Dei natura.

I. Prænotamen. Corporis nomine tria distincte intelligi possunt : 1° trina dimensio, qua omne corpus est præditum, et secundum quam præcipue consideratur in mathematica ; 2° alterutra pars ex qua substantia corporea resultat, scilicet vel *materia* vel *forma* corporea (C. 17, II), quæ quidem quia corpus constituunt, ideo etiam separatim corporis nomen sortiuntur, eo modo quo pars denominatur a toto ; 3° ipsum substantiale compositum ex materia et forma, quod proprie dicitur corpus. — Quod vero Deus corpus non sit in prima acceptione, probatione non indiget; trina enim dimensio est extensio seu quantitas, quæ est accidens (O. 33, V); Deus autem est essentialiter substantia (8, I). — Reliquum igitur est ut statuamus Deum non esse corpus nec secundo neque tertio modo.

II. Materialismus Davidis de Dinando. Quod vix credibile est, David de Dinando, unus ex discipulis Almarici Carnutensis, posuit Deum esse materiam primam, sumpta materia prima in sensu aristotelico, quem Scholastici doctores postea usurparunt (C. 17, V). Piget autem immorari in refutanda hac sententia, quam Angelicus, P. I, Qu. III, Artic. VIII, merito vocat stultissimam. Materia enim prima in se ipsa est quid potentiale et imperfectissimum in linea entis (C. *ibid.*); Dei autem nomine intelligimus id quo melius et

actualius et perfectius nec dari potest, nec cogitari. — Jam diximus (L. 57, V, ad 1) qua ductus ratione David de Dinando in talem inciderit insaniam ; at quia nostris hisce temporibus sub varia forma pantheistæ repetunt Dinandi sophisma, non inutile censemus hic iterum repetere ex Lib. I, *Contra Gentiles*, Cap. XVII, n. 4, eamdem confutationem, quam ex *Summa theologica* jam attulimus (*ibid.*) contra delirium Davidis de Dinando. « Ausus est dicere, inquit Angelicus, Deum esse idem quod prima materia ex hoc quod si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis et sic non essent simplicia : nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter *differentiam* et *diversitatem* intersit. Differens enim, ut in X, *Metaphysicorum* determinatur, dicitur ad aliquid : nam omne Differens *aliquo* est differens (*seu per* aliquid *differt*) ; diversum autem aliquid absolute dicitur ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quærenda est, quæ in aliquo conveniunt : oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant, sicut duæ species conveniunt in genere ; unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem quæ in nullo conveniunt non est quærendum quo differant, sed seipsis diversa sunt ; sic enim et oppositæ differentiæ ad invicem distinguuntur : non enim participant genus quasi partem suæ essentiæ ; et ideo non est quærendum quibus differant : seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum *(Deus)* est actus purus, aliud (*materia prima*) potentia pura, *in nullo* convenientiam habentes. »

III. Formalismus Almarici. Alii igitur non materiam mundi sed formam ejusdem materiæ mundanæ dixerunt esse Deum, ita ut in hac sententia Deus esset principium formale omnium, eo modo quo diximus de formis substantialibus rerum materialium (C. 17, II). *Hæc*, inquit S. Thomas P. I. Qu. III, Artic. VIII, *dicitur fuisse opinio Almarianorum;* de qua videri potest Cardinalis Turrecremata, *de Ecclesia*. Lib. IV, Cap. XXXV. — Novissime Rosminius imaginatus est *ens* seu *esse* communissimum, quod nos transcendentale et creatum dicimus, esse quid abstractum per divinam abstractionem a natura divina, non realiter ab ista sed sola ratione distinctum (Ps. 32, IX, X). Addit autem *ens* seu *esse* istud *in se* divinum, esse prædicatum necessarium et essentiale omnium entitatum, formam dialecticam universalem et subjectum ac materiam dialecticam omnium rerum (*Teosofia*, vol. I, nn. 269, 276, 279, 281, et alibi passim. — Cf. Ps. loc. cit.).

Sed hæc opinio pantheistica Almarici Carnutensis (mort 1209) non minus absurda est quam præcedens opinio Davidis de Dinando. Qua de causa Angelicus P. I, Qu. III, Artic. VIII, utramque opinionem simul refutat tribus rationibus. — « *Primo* quidem, quia supra diximus (5, II) Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum *forma* rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie. Homo enim generat hominem. *Materia* vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie, quia hoc est in potentia, illud vero in actu. — *Secundo*, quia cum Deus sit prima causa efficiens, ejus est *primo* et *per se* agere : quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo et per se agens, sed magis compositum : non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi. — *Tertio*, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam *materia* et *forma*, quæ sunt primæ partes compositorum : nam materia est in potentia ; potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet (O. 8, X, *axioma quintum*). Forma autem quæ est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum : sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem (5, II) quod Deus est primum ens simpliciter. »

Interest autem plurimum ut principia quibus nitebatur iste formalismus excutiamus cum D. Thoma, I, *Contra Gentiles*, Cap. XXVI, quia subtilia sunt et ad fucum faciendum apta : unde iisdem pantheistæ moderni passim abutuntur.

Principium primum. Deus est ens ; sed non est aliquod ens proprium ; ergo est ens commune omnibus. — Probatur *minor*. Ens proprium tale est per *additionem* differentiarum, quibus fit ens proprium, sive sit genus, sive species, sive individuum. Deo autem nihil addi potest. Non igitur Deus est aliquod ens *proprium*.

Critica. Atqui hoc argumentum, ut S. Thomas ait loco cit *Contra Gentiles*, procedit *ex rationis defectu*. Et revera *minor* argumenti distinguenda est hoc modo : Deus non est ens

proprium per susceptionem vel saltem receptibilitatem differentiarum, *concedo;* Deus non est ens proprium ex seipso excludens quamlibet receptionem vel receptibilitatem differentiarum, *nego.* — Ad probationem autem neganda est *major* in sensu absoluto, quia vera non est nisi quoad entia quæ sunt in specie vel in genere. — Id quod commune est seu universale non potest existere nisi fiat aliquod proprium per additiones differentiarum ; sicut non potest existere animal (*genus*), nisi habeat conjunctam vel *rationalitatem* vel *irrationalitatem* (quæ sunt differentiæ specificæ), neque homo (*species*) existit nisi præ se ferat principia individuantia conjuncta speciei. Et quamvis genera et species considerari possint per intellectum sine additione differentiæ specificæ, vel principiorum individuantium, non possunt tamen ut talia intelligi sine *receptibilitate* illius additionis : nam si animali, e. g., nulla differentia addi posset, genus nullatenus esset ; et sic dicatur de ceteris. Stat ergo quod illud quod est commune vel universale proprie dictum, sine additione non est vel actuali vel potentiali. — Divinum autem *esse* est absque additione, fatentibus adversariis, non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura, et non solum absque additione, sed etiam absque susceptibilitate additionis. Ergo concludi debet Deum non esse ens commune sed proprium ; et ex hoc ipso suum esse ab omnibus distingui, quia nihil ei addi potest. Quam conclusionem cum inficiantur adversarii, manifeste contradicunt principio, a quo vel ipsi ad ratiocinandum exordiuntur. — S. Thomas, *ibid.*

Principium alterum. Deus est ens simplicissimum. Ergo est ens ad quod pervenitur per abstractionem a differentiis sive specificis sive genericis, nempe ens transcendentale, quod est veluti *formale* necessario inclusum in omnibus et singulis entibus eorumque prædicatum necessarium et essentiale.

Critica. Neganda sunt *consequens* et *consequentia*, et dicendum quod adversarii confundunt simplicitatem quæ competit rei imperfectæ et non subsistenti, cum simplicitate quæ convenit rei perfectissimæ subsistenti. Ens enim ad quod pervenitur analysi est ens indeterminatum et transcendentale (O. 7, VI), proindeque maxime determinabile atque imperfectum ; contra Deo simplicitas attribuitur sicut rei perfectissimæ subsistenti. — *Ib.*

Principium tertium. Aliud principium quod adversarios in errorem inducere potuit est modus loquendi, quo dicimus Deum esse in omnibus rebus.

Critica. Sed ideo ex veritate præsentiæ divinæ in omnibus rebus intulerunt adversarii *formalismum*, quia non intellexerunt, quod non sic Deus est in rebus quasi pars earum, sed est in ipsis sicut earum causa efficiens, quæ nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore et nautam in navi. — *Ib.*

IV. Pantheismus materialisticus. Juxta ergo divisionem præmissam, n. I, relinquitur ut probemus Deum non esse corpus, secundum quod corpus dicit integrum compositum ex forma et materia. Porro Deum esse corpus sustinent pantheistæ materialistæ, qui licet *mentem* in Deo verbo retineant, re tamen tollunt, Deum vocando *Naturam*, vel *Vim* Universi, vel aliis consimilibus nominibus, ut videre est apud Josephum Ferrari aliosque recentiores, qui aut pantheismum aut atheismum profitentur. Sed non est iterum immorandum in confutando pantheismo, quem in Cosmologia expunximus (*Artic.* 3), et in præcedentibus conclusionibus. Tantum hic unam brevem rationem addam ex D. Thoma, P. I, Qu. III, Artic. I : « Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet (5, II). Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus, quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum manifestum est quod est nobilius corpore non vivo ; corpus autem vivum non vivit inquantum corpus, quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud ; sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus. »

ARTICULUS SECUNDUS

(11)

De anthropomorphismo.

I. Varronis opinio. Ut refert S. Augustinus in Lib. VII *De Civitate Dei*, Cap. VI, Varro arbitratus est Deum « esse animam mundi, quem Græci vocant κόσμον, et hunc ipsum mundum esse Deum : sed sicut hominem sapientem, cum sit ex

corpore et animo, tamen ab animo, dici sapientem ; ita mundum Deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore ». Addit etiam S. Doctor hanc Varronis sententiam multis philosophis placuisse.

II. Critica. Hanc porro sententiam repugnare notioni Dei prout est ens quo majus cogitari non potest, nemo per se non videt : quodcumque enim corpus sive animatum sive inanimatum cogites, eo semper perfectius et cogitari et dari potest : perfectior enim quocumque composito corporeo est substantia mere spiritualis per se existens et agens independenter a corpore vel principio materiali. — Require quæ in Cosmologia (3, III) ex S. Augustino retulimus contra pantheismum. — Deinde hæc Varronis opinio aut vix aut nullatenus differt a formalismo, quem in superiori articulo refutavimus : siquidem si Deus est anima mundi corporei, est utique ipsius mundi forma.

III. Anthropomorphismus. Seposita igitur, ut absurdissima, forma pantheistica, quidam, fatentes Deum non esse neque materiam, neque formam materiæ, neque compositum ex forma vitali et corpore quod mundus sit, docuerunt tamen Deum in se habere corpus, sicut homines habent, seu ad speciem humanam esse configuratum. Hinc anthropomorphismus, ab ἄνθρωπος, homo, et μόρφωμα, forma vel species. Paganos deos suos hoc modo finxisse, illisque nedum humanam figuram, sed humanas etiam tribuisse passiones norunt omnes. Sed in eumdem errorem impegerunt, prioribus catholicæ Ecclesiæ sæculis, christiani nonnulli, auctoritates quasdam Sacræ Scripturæ materialiter interpretati. Ita quidam monachi Ægypti ex secta Audianorum, a monacho Audæo, viro quidem, si fidem demus S. Epiphanio, ipsi coævo, sanctitate famoso, sed qui tamen, cum docuisset hominem secundum corpus ad imaginem Dei fuisse creatum, ansam discipulis præbuit ut anthropomorphismi errorem amplecterentur. Quænam autem circa Dei naturam fuerit Tertulliani sententia, disputant eruditi.

IV. Anthropomorphismi absurditas demonstratur. Ne omnia persequar quæ ex natura divina afferri in medium possunt, hoc unico argumento anthropomorphitas refellam. Vel corpus quod ipsi divinæ naturæ tribuunt est Deo accidentale vel essentiale : si accidentale, patet quod Deus in sua natura consideratus corporis expers est ; si vero essentiale, ergo ex mente Dei ejusque corpore resultat una natura divina, una

persona, quæ consequenter perfectior est tum mente tum corpore separatim sumptis ; sicut totum perfectius est partibus componentibus ; corpus vero et mens essent partes imperfectæ respectu naturæ divinæ ex ipsis resultantis. Impossibile autem est ut ex duabus vel pluribus partibus imperfectis, et consequenter finitis, resultet maxime perfectum (O. 23, IX). Non ergo Deus esset maxime perfectus, et id quo majus cogitari non potest. Quod est perversio notionis Divinitatis (5, II).

V. Nota. Modus loquendi de Deo in sacris litteris. Quæres : qua ergo ratione in sacris litteris de membris Dei fit mentio, deque passionibus nostris simillimis ? Respondeo imprimis sexcenta esse loca in Libris tum veteris tum novi Testamenti, in quibus docemur Deum esse purum spiritum sine admixtione cujusque corporei elementi ; at spiritualia spiritualiter intelligere non valemus (Ps. 34, II) ; et ideo, notat S. Thomas, P. I, Qu. I, Artic. IX, cum Deus omnibus provideat secundum quod convenit eorum naturæ, convenientissime in Sacra Scriptura tradit nobis spiritualia sub metaphoris corporalium, ut saltem hoc modo per istas illa intelligamus, non quidem sistentes in ipsis metaphoris, sed nos elevando ad cognitionem intelligibilium. Audiatur S. Augustimus in *Commonitorio* seu *Epistola* CXLVIII (ad 111) ad Fortunatianum, Cap. IV, nn. 13 et 14 : « De membris Dei, quæ assidue Scriptura commemorat, ne quisquam secundum carnis hujus formam et figuram nos esse crederet similes Deo, proptera eadem Scriptura et alas habere Deum dixit, quas nos utique non habemus. Sicut ergo alas cum audimus, protectionem intelligimus : sic et cum audimus manus, operationem intelligere debemus ; et cum audimus pedes, præsentationem ; et cum audimus oculos, visionem qua cognoscit ; et cum audimus faciem, notitiam qua innotescit ; et si quid aliud eadem Sciptura tale commemorat, puto spiritaliter intelligendum. Neque hoc ego tantum, aut ego prior, sed omnes qui qualicumque spiritali intelligentia resistunt eis, qui ob hoc anthropomorphitæ nominantur. Ex quorum litteris ne multa commemorando majores moras faciam, hoc unum sancti Hieronymi interpono, ut noverit iste frater non se de hac re mecum magis quam cum prioribus agere debere, si quid eum contra permovet. — Cum ergo ille vir in Scipturis doctissimus Psalmum (XCIII, 9) exponeret, ubi dictum est, *Intelligite ergo qui insipientes estis in populo, et stulti aliquando*

sapile ; Qui plantavit aurem, non audiet, aut qui finxit oculum, non considerat : inter cetera : « Iste locus, inquit, « adversus eos maxime facit, qui anthropomorphitæ sunt, qui « dicunt Deum hebere membra, quæ etiam nos habemus : « verbi causa, dicitur Deus habere oculos ; quia oculi Domini « respiciunt omnia, manus Domini facit omnia. *Et audi-* « *vit*, inquit (GENES. III, 8), *Adam sonum pedum Domini* « *deambulantis in paradiso :* hæc simpliciter audiunt, et « humanas imbecillitates ad Dei magnificentiam referunt. Ego « autem dico quod Deus totus oculus est, totus manus est, « totus pes est. Totus oculus est, quia omnia videt. Totus « manus est, quia omnia operatur. Totus pes est, quia ubi- « que est. Ergo videte quid dicat. *Qui plantavit aurem non au-* « *diet, aut qui finxit oculos non considerat?* Et non dixit, Qui « plantavit aurem, ergo ipse aurem non habet : non dixit, « ergo ipse oculos non habet : sed quid dixit ? *Qui plantavit* « *aurem non audiet, qui finxit oculos non considerat?* Mem- « bra tulit, efficientias dedit. » — In ordine vero ad animæ passiones, hæc egregie scribit ipsemet Augustinus, Lib. I, *De Genesi contra Manichæos*, Cap. VIII, n. 14 : « Omnes ergo tales motus ejus (*Dei*) non perturbati animi sunt signa, sed docentis magistri. Sic sunt et verba veteris Testamenti, quæ non Deum infirmum docent, sed nostræ infirmitati blandiuntur. Nihil enim de Deo digne dici potest. Nobis autem ut nutriamur et ad ea perveniamus quæ nullo humano sermone dici possunt, ea dicuntur quæ capere possumus. » — Cf. *ib.* Cap. XVII.

VI. De personalitate Dei. Usus invaluit penes pantheistas, denegandi Deo veram realemque personalitatem, ita ut qui Deum personalem defendunt, accusentur ab ipsis anthropomorphismi, quasi nempe Deo convenire nequeat ratio personalitatis quin Deus ipse *anthropomorphizetur*, seu ad imaginem et similitudinem hominis constituatur. Hæc passim traduntur in philosophia hegeliana, ut videre est apud Vera *Introduction à la philosophie de Hegel.* Avant-propos, pag. 20, et seqq. (2e *édit.*). Atqui negare existentiam Dei personalis, idem est ac negare ipsum Deum ; neque ex eo quod Deus personalis ponitur, in anthropomorphismum incurritur. Probemus utrumque assertum.

VII. Admittendus est Deus personalis. Definivimus alibi suppositum (O. 29, II), *substantiam perfecte subsistentem, sui juris et alteri incommunicabilem.* Ex quo sequitur quod cum

substantialitas ratione suæ subsistentiæ sit perfectio qua substantia excedit *accidentia*, a fortiori *perfecta subsistentia*, qua substantia redditur sui juris et alteri incommunicabilis, veram realemque perfectionem exhibet. Et quia natura spiritualis est id quod est perfectissimum in entibus, natura *spiritualis* simul et *subsistens* subsistentia completa (quæ ideo dicitur *persona*, ut in Ontologia diximus *loc. cit.*), importat aliquid maxime perfectum ; seu, ut ait S. Thomas, P. I. Qu. XXIX, Artic. III, « persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet *subsistens in rationali natura.* » Probavimus autem vere atque realiter existere Causam primam efficientem omnium substantiarum, Ens maxime perfectum, Supremam rationem ordinantem omnia creata in finem; existit ergo realiter prima *Substantia*, *perfectissima* in ratione *subsistentiæ*, et ideo plenissime sui juris et incommunicabilis, summe *intelligens*, maxime scilicet prædita conditionibus requisitis ad rationem *personalitatis :* quæ prima substantia *Deus* appellatur. Consequenter Deus est vere persona, personalitate separata a ceteris rebus, ut probatum est contra pantheistas. Non tamen eodem modo *persona* dicitur de Deo, ac de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et significatio aliorum nominum excellentiori modo Deo tribuitur quam creaturis. — P. I, Qu. et Artic. cit.

Qui vero Deum impersonalem volunt, vere atheistæ sunt habendi. Procul enim dubio, aut Deum concedunt esse realem substantiam, per se complete subsistentem et intelligentem, et eo ipso debent admittere Deum-personalem, ut patet ex dictis ; aut negant Deo propriam substantialitatem perfectam et intelligentem, et in hac secunda hypothesi Deus est quid *abstractum*, vel *indeterminatum*, sicut universale omne, ut revera adversarii contendunt. Atqui abstractum, *ut abstractum*, indeterminatum, *ut indeterminatum*, etc., existit non realiter extra mentem, sed in ipsa mente, sine actionibus propriis ; quia non agunt nisi singularia. Ergo Deus impersonalis, est merus rationis conceptus, nempe verbo relinquitur, re tamen tollitur Deus (O, 5, IV).

Nedum autem absurda sed etiam manifeste ridicula sunt, quæ de anthropomorphismo dicunt adversarii. Supponunt enim quod ad rationem personalitatis corpus requiratur, aut quod realis infinitas personalitati repugnet ; et non animadvertunt quod si ratio personalitatis perfectio est et ex natura spirituali unice desumitur, tanto perfectius alicui

substantiæ subsistenti debet convenire ratio personalitatis, quanto magis spiritualior est, a corpore dissociata ac independens, et perfectissimam habet naturam. Est autem Deus in summo gradu spiritualitatis et perfectione naturæ infinitus. Ergo est in summo gradu personalitatis ; ita ut personalitas in Deo non solum non importet anthropomorphismum, sed illum essentialiter excludat.

ARTICULUS TERTIUS

(12)

De omnimoda Dei simplicitate.

I. Prænotamen. Negationis via, ut supra (*Prolog. in hunc Lib.*) notavimus cum S. Thoma, proprior nobis est ad Deum cognoscendum (Ps. 40, IV), quia divina substantia (ad quam cognoscendam assurgimus ex creaturis, hoc est ex *medio imperfecto*), omnem formam, quam intellectus noster apprehendit, sua immensitate excedit, et sic ipsum apprehendere non possumus cognoscendo *quid in se est*, sed aliqualem ejus habemus notitiam, cognoscendo *quid non est*. Per hanc viam probavimus in præcedentibus articulis Deum non esse neque mundum, neque animam, aut formam, aut materiam mundi, et a se excludere quamlibet cum corpore compositionem. Neque te moveat negationes ad rem ipsam non pertinere ; nam quamvis id verum sit, exinde tamen sequitur solummodo per viam negationis non posse a nobis essentiam Dei physicam seu ut in se est penetrari atque definiri : quod concedendum esse diximus. Nitimur tamen ad cognitionem quidditativam Dei approximare, ut possumus, et ad id consequendum via negationis aptissima est. « Negatio, inquit Franciscus De Silvestris, Ferrariensis, in loc. cit. S. Thomæ, restringit cogniti naturam. Si enim dixero de aliquo quod sit substantia ; hæc autem dividitur per corpoream et incorpoream ; cognito quod illud non sit incorporea substantia, restringitur cognitum ad corpoream substantiam : quæ cum dividatur per sensibilem et insensibilem, cognito quod non sit insensibile, illud ad sensibilem naturam est restrictum, et sic successive. Quare bene inquit S. Doctor, quod una differentia negativa per aliam contrahitur, quia scilicet quanto plura negantur a re, tanto remanet res magis limitata. » Igitur, negata in Deo omni corporea compositione, sequitur ut de reliquis compositionis speciebus dicamus (O. 22, I), ut sciamus an Deus sit substantia simplicissima. Breviter ergo omnimodam simplicitatem Dei probabo, et postea species ejusdem simplicitatis per distincta inferam corollaria.

II. Deus est substantia omnino simplex. Probatur. Nullum compositum, quæcumque sit hujusmodi compositio, est absolute perfectum, et primum ens (O. 22 II). Atqui Deus est summe perfectus natura sua et primum ens (5, II). Deus igitur nulla ratione compositus esse potest, sed est essentialiter substantia omnino simplex. — Aliæ rationes videri possunt P. I, Qu, III Artic. VII. — Cf. etiam S. Augustinum, VI. *De Trinitate*, Cap. VI et seqq.

III. Corollaria. Ex hac propositione generica sequuntur corollaria, quæ a Deo excludunt quamlibet speciem compositionis.

Corollarium primum. Deus est simplex simplicitate excludente compositionem ex partibus integralibus et essentialibus physicis (L. 16, III). Non enim Deus est corpus, aut pars corporeæ substantiæ.

Corollarium alterum. Deus simplex est simplicitate excludente compositionem *abstracti* et *concreti* (L. 2, VII et VIII), formæ nempe et subjecti, universalis et singularis. Unde *Deus* est vere *Deitas*.

Corollarium tertium. Deus simplex est simplicitate excludente compositionem ex essentia et existentia, quæ sunt partes entitativæ ex quibus omnis creatura componitur (O. 12, IV et V). Unde Dei existentia est ipsamet ejus essentia.

Corollarium quartum. Deus nullo modo genus esse potest neque in aliquo genere. Genus enim est totum potentiale, quod per differentias additas trahitur ad species (L. 4, III, IV ; 16, III) ; consequenter quod est genus est compositum, sive actu cum fit species per susceptionem differentiæ, sive potentia seu receptibilitate (O. 22, II) : multo magis autem est compositum illud quod est in genere, nempe species, composita ex genere et differentia.

Corollarium quintum. Deus est simplex simplicitate excludente compositionem ex substantia et accidentibus cujusque naturæ. Unde Deus est substantia, et quidquid est in Deo, substantia est.

Corollarium sextum. Deus est simplex simplicitate excludente quodcumque genus potentialitatis ; unde nec augeri, nec minui, nec mutari quocumque modo potest (O. 25, VI) ; potentialitas enim utpote importans carentiam actus, dicit essentialiter imperfectionem, et receptibilitatem seu compositionis possibilitatem (O. 8, X).

Corollarium septimum. Ergo rectissime concludit S. Thomas et cum ipso Scholastici omnes, quod, *Deus est actus purissimus,* hoc est absoluta et omnimoda actualitas, sine ulla admixtione potentialitatis et compositionis, ipsum denique *Esse subsistens.* — Fusius de hujusmodi corollariis S. Augustinus et S. Thomas, loc. cit.

IV. Nota. **Solvuntur difficultates.** — *Objectio prima.* Creaturæ Deum imitantur sicut effectus causam a qua sunt. Atqui creaturæ carent omnimoda simplicitate. Non igitur Deus simplicissimus est.

Resp. Distinguo *majorem :* Creaturæ Deum imitantur ut effectus imitantur causam *univocam* seu ejusdem specificæ vel genericæ naturæ, *nego;* causam *æquivocam* seu diversæ et omnino superexcedentis naturæ, *concedo;* et concessa *minori,* nego *consequens* et *consequentiam.* — Ea, inquit S. Thomas, quæ sunt a Deo, imitantur Deum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus ejus *esse,* nempe existentia, est aliud quam *quod quid est,* nempe ejus essentia (O. 12, V). — P. I, Qu. III, Artic. VII, ad 1.

Objectio altera. Quod est melius est Deo tribuendum. Atqui in rebus creatis composita sunt meliora simplicibus. Ergo compositio aliquo saltem modo Deo competit.

Resp. Distinguo *majorem :* Quod est melius seu perfectius *absolute,* est Deo tribuendum, *concedo;* relative, *nego;* et transmissa *minori,* nego *conseq.* — Apud nos, iterum Angelicus *ib.,* ad 2, composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno simplici, sed in multis : sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici.

CAPUT TERTIUM

DE PERFECTIONE DIVINÆ NATURÆ

Prologus. Post assertam divinæ naturæ simplicitatem dicendum est (*Prol. in Lib.* II) de ejusdem perfectione. Circa quam : 1° considerandum est *de perfectione divinæ naturæ in se sumpta;* et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum : 2° dicendum est *de Dei bonitate;* denique perfectio major esse potest et minor, et ideo 3°, consideranda est quantitas divinæ perfectionis, seu *infinitas* Dei.

ARTICULUS PRIMUS

(13)

De Dei perfectione.

I. Quæstio prima. Quæritur ergo imprimis, utrum Deus sit perfectus? Sed attende sensum hujus primæ quæstionis. Perfectio enim, sicut alibi dictum est (O. 20, I), significat modum essendi optimum convenientem naturæ illi quæ dicitur perfecta. Sicut igitur si quæratur, utrum aliquid sit perfectum secundum *sapientiam,* e. g., non est quærere utrum subjectum illud habeat alias perfectiones, sed solummodo utrum habeat sapientiam optimo quo potest haberi modo ; ita quærere simpliciter utrum Deus sit perfectus, non est quærere utrum habeat alias omnes perfectiones, sed, utrum Deus seu natura divina habeat modum essendi optimum sibi convenientem. Et ratio quæstionis est, quia nonnullæ naturæ habent modum essendi imperfectum, a quo moventur, ut ita dicam, ut optimum in linea propriæ naturæ consequantur. Ita natura vitæ vegetativæ in semine habet imperfectum modum essendi, minus imperfectum in germine plantæ, optimum in planta augmentata. Quæ vero de vita vegetativa per exemplum diximus, philosophia pantheistica idealistica Deo applicat, quem considerat ut aliquod potentiale ad perfectam sui explicationem seu actualitatem jugiter tendens. Contra quam sententiam sit :

II. Deus est maxime perfectus. Hæc conclusio intime con-

nectitur cum omnimoda divinæ naturæ simplicitate, cujus est immediatum et necessarium corollarium. Et revera, nulla imperfectio cogitari in aliqua re potest quoad suum modum essendi, nisi quatenus in ipsa re concipitur ratio potentialitatis, seu aptitudinis ad suum esse optimum consequendum, ut ex adducto exemplo de vita vegetativa in semine est manifestum. Et inde est, ut refert Aristoteles in Lib. XII. *Metaphysicorum,* quod materialistæ non attribuebant primo rerum principio rationem perfectionis, quia, ut S. Thomas notat, P. I. Qu. IV. Artic. I. illud principium dicebant esse materiam, hoc est, principium maxime potentiale et ideo maxime imperfectum. Probatum est autem (12, III) Deum a sua natura excludere quodcumque genus potentialitatis, et esse actum purissimum, et principium non passivum, hoc est potentiale, sicut materia, sed activum a quo tota natura creata procedit. Ergo Deus non solum perfectus est, sed maxime perfectus, seu habet modum existendi optimum, juxta sensum explicatum conclusionis.

III. Quæstio altera. Atqui in creaturis præter modum existendi propriis naturis convenientem, adsunt perfectiones, quibus naturæ ipsæ nobilitantur, ut sunt doctrina, virtus, justitia, magnanimitas in homine, etc. : quæ pertinent ad perfectionem existendi ipsius naturæ humanæ. Quæritur igitur, utrum omnes perfectiones, quibus nobilitatas videmus creaturas, Deo conveniant. Et caute nota quod non quæritur de modo et gradu harum perfectionum in Deo : hæc enim est altera quæstio, de qua sermo erit in tertio Articulo; sed simpliciter de earumdem in Deo existentia. Ad quam quæstionem respondeo cum S. Thoma, P. I. Qu. IV. Artic. II.

IV. In Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et Deus dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quæ inveniatur in aliquo genere, ut ipsemet Averroës notat in suis Commentariis in Lib. V. *Metaphysicorum* Aristotelis. Probatur. Deus est prima causa effectiva omnium rerum (5, II), et ipsum *esse* per se subsistens (12, III). Ergo Deus est universaliter perfectus, seu in ipso sunt perfectiones omnium rerum. — Probatur *consequentia.*

Ex efficientia omnium rerum. Nam quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva (O. 44, XVIII) ; vel secundum eamdem rationem, sicut contingit in causis quæ effectus ejusdem speciei producunt, sicut homo generat hominem; vel secundum perfectiorem rationem, sicut accidit in causis æquivocis, quæ nobilitate excedunt proprios effectus, sicut in rebus artificialibus videre est. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, necesse est ut omnium rerum perfectiones in eo præexistant.

Ex subsistentia divini esse seu *existentiæ Dei.* Etenim nihil dicitur perfectum nisi quatenus aliquo modo existit : perfectum enim habet rationem boni, quod proprie non dicitur nisi de rebus existentibus (O. 17, VI) ; unde recte ait S. Thomas, loc. cit., quod omnes perfectiones pertinent ad perfectionem essendi seu existendi. Porro quidquid existit, aut existit per se, aut per participationem ab alio : non enim datur medium. Quod autem per se existit non potest in sua natura non habere totam perfectionem existendi ; ut, e. g., si aliquod calidum non habeat totam plenitudinem caloris, hoc ideo est, quia calor ab ipso non participatur secundum perfectam rationem ; at si *calor* per se subsisteret, non posset ei aliquid deesse de virtute seu perfectione caloris, quia hac in hypothesi esset *ipse* calor. Quia ergo Deus est ipsamet existentia sua (12, III), seu est ipsum *esse* subsistens, non potest ipsi aliquid deesse de perfectione essendi ; sed quidquid perfectionis est in creaturis, quæ existunt per participationem, a fortiori est in Deo, qui non per participationem, sed per se existit. — Prima ratio ex *efficientia* desumpta facilior est, sed hæc secunda ex *divini esse subsistentia* profundior; utraque est S. Thomæ, Qu. et Artic. cit. n. III.

V. Corollarium. Hinc infertur nullam creaturam posse esse Deo similem secundum totam perfectionem existendi, quia nulla creatura potest per se existere, sed essentialiter est ens participatum ; attamen quia et ipsa habet existentiam, quamvis participatam, ideo creaturæ sunt similes Deo, non secundum eamdem rationem specificam aut genericam, sed secundum aliqualem *analogiam* (L. 3, VI et VII). — P. I, Qu. IV, Artic. III.

ARTICULUS SECUNDUS

(14)

De bonitate Dei.

I. Ratio hujus articuli. Cur interponam cum D. Thoma istum articulum jam innui, sed hic non inutile erit id melius declarare verbis Cardinalis Cajetani, in Qu. V. P. I, *De bo-*

nitate. « In titulo quæstionis, inquit, statim occurit dubium circa ordinem ipsius, cur hæc quæstio de *bono* fiat... Ad hoc dicitur quod quæstio de bono dupliciter ordinari potest. Uno modo secundum se; et sic non debetur sibi iste locus, sed quæstionem de perfectione statim quæstio de *infinitate* sequitur, quærens de quantitate perfectionis (*ut nos faciemus in sequenti articulo*). Alio modo ut est pars tractatus de perfectione, et sic in capitulo de perfectione ordinanda est, et hoc modo in litera ordinatur. Et hoc insinuavit litera jam in principio quæstionis quartæ, ubi tractatus de perfectione inchoatur, et dicitur : *et quia unumquodque secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum*, primo *agendum est de perfectione divina*, secundo *de ejus bonitate*. »

II. **Deus est bonus.** Nam ens et bonum convertuntur (O. 17, IV). Igitur creaturæ eo ipso quod sunt entia sunt bona, hoc est habent rationem appetibilitatis et consequenter rationem perfectionis (*ib.*). Atqui in creaturis non est perfectio, seu appetibilitas, seu bonitas per se, sed per participationem in ipsis ex causalitate divina. Ergo si creaturis convenit ratio bonitatis, multo magis bonum esse Deo convenit. — P. I. Qu. VI. Artic. I. et Lib. I. *Cont. Gent.*, Cap. XXXVII.

III. **Imo Deus est maximum bonum**, seu, ut S. Thomas ait, P. I, Qu. VI, Artic. II, *Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum*. Et probatur propositio. Sic enim bonum Deo tribuitur, ut dictum est numero præcedenti, inquantum omnes omnino perfectiones desideratæ rerum creatarum ab eo sunt, sicut a prima causa. Atqui Deus bonitatem rebus omnibus communicat, quin tamen ipse ab alio propriam bonitatem participet, sed est ipsa bonitas per se subsistens. Bonitas autem per se subsistens est maxima bonitas, hoc est bonitas per essentiam, eo modo quo (13, IV) *esse* per se subsistens est perfectissimum.

IV. **Corollaria.** Creaturæ vero non a seipsis sed a Deo habent quod existant, cujus sunt similitudines (5, II) et ad quem ordinantur sicut ad finem (C. 8, II). Ergo creaturæ dicuntur bonæ bonitate divina, sicut primo principio exemplari (O. 48, V), effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unaquælibet creatura dicitur bona similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas, bonam denominans ipsam creaturam. Qua de causa est una quidem bonitas *per essentiam*, nempe divina, causa effectiva et

finalis omnium; sed sunt multæ bonitates *participatæ*, nempe creaturæ effectæ a prima et summa bonitate. — P. I. Qu. VI. Artic. III. et IV.

V. **Quæstio.** Sed hic e vestigio oritur quæstio, quare mala inveniantur in Universo. A summo enim Bono, quod Deus est, non videtur posse malum esse. — De hac quæstione plura jam diximus in Ontologia (Artic. 18), ubi probavimus malum non esse nisi a bono, quamvis per accidens : unde hic principia generica, ibi stabilita, Deo summo bono applicabimus. Sint ergo sequentes propositiones.

VI. **Deus non potest velle malum culpæ, seu malum morale neque** PER SE **neque** PER ACCIDENS. Quod Deus non possit velle malum *per se*, est manifestum. Malum enim sive physicum sive morale opponitur bono respectivo; sicut autem bonum dicit rationem appetibilis (O. 17, I), ita malum dicit rationem inappetibilis. Quod autem est hujusmodi, impossibile est quod sit appetibile per se et directe, sive appetitu naturali, sive animali, sive intellectivo, ut patet ex terminis. Ergo impossibile est quod Deus velit malum morale *per se*, cum neque *per se* malum physicum velle possit.

Probatur autem quod neque *per accidens* possit velle malum culpæ, seu morale. Etenim tunc solum appetitus vult *per accidens* malum, quando appetit aliquod bonum, ad quod consequitur seu cui conjungitur malum (O. 18, VIII), sicut homo iratus intendit delectationem vindictæ quam appetit, ad quam sequitur malum seu deformitas culpæ, puta homicidium, vel alia hujusmodi. Malum autem est privatio alicujus boni. Et ideo appetens bonum cui malum consequitur, appetit per accidens privationem illius boni quod in ipso malo includitur. Est autem manifestum quod nunquam appeteretur bonum cui conjungitur privatio alterius boni, nisi hoc secundum bonum minus amaretur quam primum; sicut iratus numquam appeteret bonum, quod pro ipso est delectatio vindictæ, nisi hanc delectationem magis appeteret quam bonum virtutis quo privatur propter illam delectationem vindictæ. Malum autem morale ideo tale est, quia directe contrariatur bono divino (O. 18, III), quo appetens malum morale privatur; ideoque non potest per accidens esse nisi in illa voluntate quæ errando magis amat bonum aliquod cui conjungitur malum, quam bonitatem divinam. Atqui Deus nullum bonum magis vult quam suam

bonitatem, quæ perfecte adæquat infinitam suam voluntatem, et quam propterea ipse necessario et primario vult, cetera autem propter ipsam (C. 8, II). Ergo Deus sicut nec *per se*, ita nec *per accidens* potest velle malum morale. — P. I. Qu. XIX, Artic. IX.

VII. Corollarium. Malum igitur morale, seu culpæ, totum est a causis secundis liberis, quæ prave abutuntur libero arbitrio (Ps. 50, XIV) : quem quidem abusum Deus permittit voluntate sic dicta a theologis *permisiva-improbativa*, et quæ vulgo dicitur tolerantia. — Quod si quæras cur Deus nobis dederit liberum arbitrium flexibile ad malum, in promptu est responsio. Deus enim in libero arbitrio optimum bonum nobis contulit quo a brutis distinguimur, æquamur in hac parte angelis, et nobismetipsis sumus quodammodo providentia, ut pulchre ait S. Thomas, I-II. Qu. XCI. Art. II. Liberum autem arbitrium ad bonum natura sua et ex intentione Creatoris ordinatur (Ps. *ibid.*) ; consequenter si contra propriam naturam liberum arbitrium in malum sese flectit, nostræ voluntati hoc est imputandum (Ps. 12, VI, ad 4).

VIII. Deus non per se sed per accidens vult malum physicum esse in Universo. Quod non velit per se, ostendimus n. VI. — Probatur igitur propositio quoad alteram partem. Malum physicum, aut est malum naturalis defectus, seu privatio boni in particulari aliquo subjecto, ordinata ad conservationem ordinis materialis Universi ; aut est malum pœnæ seu privatio boni in subjecto morali peccante, ordinata ad conservationem ordinis moralis, quem justitia divina exigit conservari. Atqui Deus vult sapientiam suam conservantem ordinem physicum Universi, vult justitiam suam conservantem ordinem moralem ipsius Universi. Ergo Deus vult per accidens mala physica quæ od ordinem physicum conservandum concurrunt ; vult mala pœnæ quæ concurrunt ad conservationem ordinis moralis.

ARTICULUS TERTIUS

(15)

De infinitate divinæ naturæ.

I. Quæstio. Egimus in præcedentibus articulis de perfectione Dei ; sed immediate quæritur quænam sit quantitas il-

lius perfectionis. Vix autem opus est declarare quod cum agitur de *quantitate* divinæ perfectionis, quantitas non sumitur materialiter (hoc enim sensu eam Deo repugnare probavimus), sed spiritualiter. Magnitudo autem spiritualis, ut I, *Contra Gentiles*, Cap. XLIII, Angelicus explicat, attenditur et quantum ad *potentiam* (de qua suo loco sermo erit) et quantum ad propriæ *naturæ* bonitatem seu perfectionem.

II. Prænotamen primum. Ut ex Aristotele refert S. Thomas, P. I. Qu. VII. Artic. I, omnes antiqui philosophi attribuerunt infinitatem primo principio, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Cum enim ponerent primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, seu *privative* acceptam, dicendo aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum : quod ex dictis patet esse absurdum. Igitur non quæritur, utrum Deus sit infinitus *privative* (O. 23, II) sed utrum sit infinitus *negative* (*ibid.*).

III. Prænotamen alterum. Sed insuper in Ontologia distinximus infinitum negativum in relativum et absolutum (*ibid.* III), prout nempe tale est vel in aliquo determinato ordine perfectionis, vel in omni ordine. Igitur duo singillatim sunt declaranda : 1° utrum Deus gaudeat infinitate, ut ita dicam, *relativa* quoad suam essentiam ; 2° utrum Deus habeat infinitatem absolutam in omni ordine perfectionum.

IV. Essentia divina est infinita. Nam infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum seu limitatum (O. 23, I). Quælibet autem natura ideo limitatur quia componitur ex actu et potentia (O. 12, V) ; ex *actu* quidem, ex quo habet quod sit entitas ; ex *potentia* vero, ex qua habet quod limitetur ad hanc vel illam determinatam naturam. Ita natura transcendentalis est determinabilis per differentias genericas vel specificas, unde ipsa est quodammodo infinita privative, quod est esse simpliciter finitum. Pariter natura generica est natura potentialis, quæ determinatur per differentias specificas ; et species est natura finita, quia concluditur intra limites suæ potentialitatis nempe generis. Ostensum est autem supra (12, III), quod Deus est maxime simplex, hoc est actus purissimus, actualitas simplicissima sine admixtione potentialitatis, ita ut ejus essentia sit realiter ipsius

existentia, quæ est ultima et perfectissima actualitas. Ergo essentia divina talis est natura, quæ nulla potentialitate finitur, nulla negatione limitatur, Ergo est infinita. — P. I, Qu. VII, Artic. I.

V. **Deus est infinitus absolute, seu in omni genere possibilium perfectionum.** Nam Deus est ens quo melius et esse et cogitari non potest, ut sæpe dictum est. Ens autem tale exigit essentialiter esse infinitum absolute, nempe in omni genere possibilium perfectionum. Fac enim aliquam illi deesse perfectionem, aut perfectionem limitatam inesse; et in hac hypothesi aliquod aliud ens illo melius et dari posse et cogitari manifestum est. Igitur non solum Deo conveniunt omnes perfectiones creaturarum (13, IV), sed in omni genere perfectionum est tum intensive tum extensive infinitus. — Hæc propositio est corollarium præcedentium conclusionum : concipi enim non potest subjectum quoad naturam suam infinitum et quoad *ipsum* esse perfectissimum (13, IV), quin habeat totam, hoc est infinitam plenitudinem totius *esse*, et ideo infinitatem omnium perfectionum.

VI. Nota. **Qua ratione Deo conveniunt perfectiones omnes.** Distinximus alibi (O. 20, IV) perfectiones in *simpliciter simplices* et in *secundum quid*. In promptu igitur est videre quod, cum perfectiones secundum quid formaliter acceptæ secum ferant essentialiter aliquam imperfectionem adnexam, non possunt sic formaliter, seu ut tales sunt, Deo attribui, a quo omnis imperfectio ableganda est; sed tribuendæ sunt ex qua parte perfectionem important. Atqui semota imperfectione adnexa perfectionibus *secundum quid*, hæ vocantur tales *eminenter* (O. 20, V). Deo igitur perfectiones *secundum quid* conveniunt non *formaliter* sed *eminenter*. Perfectiones vero *simpliciter simplices*, quæ formaliter perfectionem important, Deo positive tribuuntur, ut *vita*, *intelligentia*, *sapientia*, aliaque hujusmodi; attamen quia in nostro modo loquendi determinationem quamdam involvunt, quam in Deo habere non possunt, positive quidem affirmantur de Deo, dempta tamen per negationem determinatione quam habent quoties ipsæmet de creaturis affirmantur; unde Scholastici solebant dicere hoc sensu, quod Deus non est essentia sed superessentia, non est bonus sed superbonus, etc., hoc est infinitus in hujusmodi omnibus perfectionibus. « Cum hoc nomen *sapiens*, inquit S. Thomas, P. I, Qu. XIII, Artic. V, de homine dicitur, quodammodo describit et comprehendit

rem significatam, non autem cum dicitur de Deo : sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. » Et Augustinus, *Enarrat.* In Psalm. LXXXV, n. 12, ait : « Quæris quid sit *(Deus)* ? Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis adscendit. Quid quæris ut adscendat in linguam, quod in cor non adscendit?... Hoc solum potui dicere, quid non sit. » Consule quæ in hanc rem scripsi in Opere, *Della luce intellettuale e dell' Ontologismo*, Lib. I. Cap. XIV, et Lib. IV. Cap. XI, ubi etiam objectiones excussi, quas contra hanc doctrinam scholasticam falso intellectam movet Cardinalis Sigismundus Gerdil.

CAPUT QUARTUM

DE UNITATE ET VERITATE DEI

Prologus. Juxta ordinem huic secundo Libro præfixum, reliquum est ut de divina natura expendamus rationem unitatis et veritatis. Prius autem est dicendum *de unitate*, quæ est quid absolutum; deinde *de veritate*, quæ relationem quamdam importat (O. Lib. II, *Prolog.* ad Cap. II).

ARTICULUS PRIMUS

(16)

De unitate divinæ naturæ.

I. **Quæstio.** Unitas Dei sub duplici adspectu considerari debet, ut nempe quæramus : 1° utrum Deus sit *unus*, quatenus unitas importat entitatem indivisam; 2° utrum Deus sit unus unitate importante talem distinctionem ab aliis, ut non solum sit unus sed etiam unicus, juxta illud Deuteronomii VI, 4 : *Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est.* Duplici quæstioni duabus conclusionibus respondeo.

II. **Deus nedum unus est, sed maxime unus.** Quod sit unus, probatione non indiget : est enim ens; et ens et unum convertuntur (O. 13, V). Probatur autem quod sit maxime unus.

Unum est ens indivisum. Ergo illud quod est maxime ens et maxime indivisum, necesse est ut sit maxime unum. Atqui Deus est maxime ens : nam ejus natura non est determinata intra limites alicujus determinatæ speciei vel determinati generis, sed est ipsum ESSE subsistens sine ulla limitatione, hoc est infinitum, ut constat ex supra dictis. Est etiam maxime indivisus : nam cum sit absolute simplex, est actus purissimus excludens quamcumque potentialitatem (12, III) ; proinde est non solum indivisus sed etiam indivisibilis, seu ut Scholastici dicebant, est indivisus tum actu tum potentia. Est igitur Deus maxime unus.

III. Deus est unus unitate exclusiva, seu est essentialiter unicus Deus. Nullo negotio hujus conclusionis veritas probatur ex sensu naturæ communi hominum : licet enim gentiles Deos ad arbitrium fingerent et sine fine multiplicarent, tamen, notabat Lactantius, Lib. I. *Institut.* Cap. XI, et Lib. II. Cap. I, « cum jurant, et cum optant, et cum gratias agunt, non Jovem aut Deos multos, sed Deum nominant ; adeo ipsa veritas, cogente natura, etiam ab invitis pectoribus erumpit ». Quod factum Tertullianus considerans, *Apologet.* Cap. XVII, merito exclamat : *Oh testimonium animæ naturaliter christianæ !* — Atqui hæc veritas sensus communis demonstrationibus metaphysicis mirifice confirmatur. Et revera. Deus est maxime simplex, est infinite perfectus, est creator et ordinator mundi. Atqui quod est hujusmodi, necessario est unicum. Ergo Deus est unus unitate exclusiva seu est essentialiter unicus Deus. — *Major* constat; *minor* probatur.

Ex maxima simplicitate. Quamvis enim id per quod individuum constituitur in propria specie sit multiplicabile, ut natura humana multiplicatur in pluribus individuis ; tamen id per quod individuum, ut individuum constituitur, est immultiplicabile : non enim *mea* caro, *meus* sanguis, *mea* anima ceteraque principia individuantia, quibus constituitur *ego* seu individuum humanum, alterius esse possunt ; unde non possunt dari plura individua quæ sint quod *ego* individualiter sum (O. 14, XI). Ergo si per eadem principia, quibus constituor *ego*, constituerer simpliciter homo (O. 1, III et seqq.), sicut non possunt esse plura *ego*, ita non possent esse plures homines, sed *unicus* esset homo, sicut unicum est *ego*. Hoc autem verificatur in Deo. Ratione enim simplicissimæ naturæ divinæ, idem est in ipso abstractum et concretum (12, III), seu idem realiter est Deitas per quam constituitur Deus et per quam constituitur hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos.

Ex infinitate divinæ perfectionis. Ostensum est enim supra (5, IV et V) Deum comprehendere in se totam perfectionem essendi. Fac igitur duos esse deos. Si duo sunt, A et B, ad invicem differunt. Sed aut in nullo differunt, aut in aliquo. Si in nullo ; ergo non differunt, sed A et B sunt unus Deus. Si in aliquo ; hoc aliquid aut est perfectio existens in uno et non in alio, in A et non in B ; et sic B non esset Deus, quia non haberet plenitudinem essendi. Aut illud aliquid existens in A et non in B est imperfectio ; et eo ipso A non est Deus.

Ex unitate ordinis mundani. Omnia enim quæ in mundo sunt, ordinata esse reperiuntur (4, II). Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur : non enim ex seipsis unitatem habent ; et multa non reducuntur ad unitatem nisi per unum, quia per se unius unum est causa, multa autem non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum sit perfectissimum et per se, non per accidens, necesse est ut primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus. — Et quia mentionem fecimus de unitate Dei ex mundi unitate, placet hoc ipsum argumentum sub alio adspectu proponere. Fingamus esse duos deos, A et B ; cum divina natura perfectissima sit, utrique concedenda est maxima libertas, quæ dos est nobilissima. Quia autem creatio et ordinatio mundi est opus Deo liberum (C. 9, IV), A et B possunt ad invicem dissentire, A, e. g., posset velle creare mundum et B posset velle non creare. Quo in casu si mundus crearetur et ordinaretur ut vult A contra voluntatem B ; B non esset Deus, utpote inefficax in voluntate et potentia. Si vero, ut vult B, mundus crearetur vel ordinaretur contra voluntatem A ; eadem ratione A non esset Deus. Repugnat ergo absolute esse plures Deos.

IV. NOTA. **Doctrina Catholicæ Ecclesiæ.** Hinc apparet etiam philosophice quam merito Ecclesia catholica reprobaverit errorem de pluralitate Deorum. Concilium Vaticanum in Cap. I, Constitutionis dogmaticæ, *De fide catholica*, hæc habet : « Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac do-

minum cœli et terræ, omnipotentem, æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. » Et Can. I, decernit : « Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit; anathema sit. »

ARTICULUS SECUNDUS

(17)

De veritate Dei.

I. **Quæstio.** Distinximus alibi duplicem ordinem veritatis : et aliam diximus logicam, quæ est conformitas intellectus intelligentis cum re intellecta (L. 40, I) ; et aliam vocavimus metaphysicam seu ontologicam, quæ est conformitas rerum cum ideis divinis (O. 15, VIII). Cum ergo quæritur, utrum in Deo sit veritas, de veritate sub duplici illo sensu accepta sermo est. Atqui loquendo de veritate logica seu cognitionis in Deo, cave ne compositionem vel divisionem logicam, hoc est judicium vel ratiocinium intelligas : hæc enim propria sunt nostri intellectus non valentis simplici intuitu veritatem rei penetrare. Deus vero ratione suæ infinitæ perfectionis, secundum suam *simplicem intelligentiam* judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa ; et sic in intellectu ejus est veritas. — P. I, Qu. XVI, Artic. V, ad. 1.

II. **In Deo non solum est veritas, sed ipse est summa et prima veritas.** Probatur. Nam veritas ontologice accepta est ipsa res ut est conformis intellectui (O. 15, VI, et VIII). Atqui essentia divina est maxime Ens, atque non solum est conformis intellectui, sed ratione absolutissimæ simplicitatis est realiter idem ac ipse divinus intellectus. Ergo in Deo non solum est veritas, sed maxime veritas ontologice accepta. — Deinde : Veritas logica seu cognitionis est conformitas intellectus cognoscentis cum re cognita. Atqui intellectus divinus non solum est conformis rebus cognitis, sed ipse est realiter identicus divinæ essentiæ et mensura veritatis aliarum rerum, quæ ideo sunt, quia a Deo cognoscuntur (O. 11, IX et 15, VIII). Ergo in Deo non solum est veritas logice accepta, sed ipse est summa et prima veritas, causa et mensura cujusque alterius veritatis. — *Ibid.*, corp.

III. Nota I. **Quo sensu dici potest omnia esse vera una veritate divina.** Ex præcedenti argumentatione infertur : posito quod Deus sit causa et mensura omnium rerum, omnia debent dici vera veritate divina. Et hæc illatio vera est, si tamen recte cum S. Thoma, P. I, Qu. XVI, Artic. VI, intelligatur. Sistendo igitur primum in veritate logica, hanc consistere diximus in conformitate intellectus cognoscentis cum rebus cognitis. Sed sunt, præter intellectum divinum, plures alii intellectus ab illo creati (Ps. 15, II). Multiplicantur igitur conformitates, seu veritates logicæ, juxta multiplicationem intellectuum, et in uno et eodem intellectu secundum pluralitatem cognitorum. Unde hoc sensu non potest dici quod sit una veritas solummodo, a qua formaliter sint omnes veritates, logicæ, sed causaliter tantum, quatenus nempe intellectus creati, in quibus multiplicantur veritates logicæ, sunt participationes et similitudines divini intellectus. — Si vero attendamus secundo ad veritatem ontologicam, hæc rebus non convenit nisi per ordinem conformitatis ad intellectum divinum. In hoc ergo secundo sensu res omnes sunt veræ una prima veritate, nempe divina, cui unaquælibet assimilatur secundum suam entitatem (O. 15, XI). Et sic quamvis plures sint essentiæ, vel formæ rerum, una tamen est veritas intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ. — *Ibid.*

IV. Nota II. **Discrimen inter participationem bonitatis et participationem veritatis in rebus creatis.** Probavimus res creatas dici veras participatione divinæ veritatis, sicut bonæ dicuntur participatione divinæ bonitatis (14, IV). Sed cautus esto, ne in errorem incidas ubi est profundæ veritatis argumentum. Creaturæ denominantur bonæ sed denominatione *intrinseca ;* dicuntur autem veræ denominatione *extrinseca.* — Vocatur denominatio intrinseca, quando forma denominativi est in eo quod denominatur ; ut *album,* e. g., denominatur ab albedine denominatione intrinseca, quia albedo est reapse forma quædam existens in *albo* quod ipsa denominat. Vocatur autem denominatio extrinseca, quando forma denominativi non est in subjecto denominato ab ipsa ; ita *mensuratum,* tale dicitur a mensura, sed extrinsece, quia mensura non est forma afficiens et existens in mensurato.

— Res igitur creatæ dicuntur bonæ *extrinsece* quidem a divina bonitate, a qua ut a causa efficiente, exemplari et finali bonæ sunt, ut dictum est (14, IV); sed etiam *intrinsece* quia forma bonitatis, quæ est similitudo divinæ bonitatis, est revera in ipsis rebus, quæ bonæ denominantur. At contra, res *veræ* dicuntur sola extrinseca denominatione, quia nulla est in rebus formaliter veritas, sed imitative seu adimpletive, ut loquitur Cajetanus, respectu divini intellectus, et causaliter respectu nostri intellectus speculativi (O. 15, IX). Si enim nullus esset intellectus, nulla res *vera* dici posset. Et ratio est, quia in definitione veri in rebus cadit veritas intellectus (L. 40, I) : sublata autem definitione, non remanet idem nomen. — Cf. Cajetanus in P. I, Qu. VI, Art. IV, et Qu. XVI, Art. VI.

LIBER TERTIUS

DE ATTRIBUTIS DEI

Prologus. Explicatis perfectionibus quæ ad essentiam divinam propius pertinere videntur, accedimus ad alias explicandas perfectiones, quæ secundum nostrum concipiendi modum essentiam ipsam consequi intelliguntur, et quæ proinde attributa appellantur (L. 4, III). Attributorum vero quædam actionem formaliter non exprimunt, et *absoluta* vocamus; quædam vero formaliter actionem important. Iterum quæ actiones significant in duas classes dividuntur : nam actionum quædam sunt immanentes, quædam vero transeuntes. Denique actiones immanentes respiciunt tum intellectum Dei, tum ejus voluntatem. Ergo librum istum tertium Theologiæ naturalis in quatuor Capita partimur : quorum 1m erit, *de attributis Dei absolutis;* 2m *de intelligentia divina*, quæ secundum ordinem concipiendi præcedit voluntatem (Ps. 48, I) ; 3m *de divina voluntate*; 4m denique, *de attributis Dei* prout important actiones transeuntes

CAPUT PRIMUM

DE ATTRIBUTIS DEI ABSOLUTIS

Prologus. Considerando naturam divinam, eam probavimus esse simplicissimam et infinitam. Ex simplicitate autem consequitur immediate immutabilitas, ex qua infertur æternitas, infinitas autem infert immensitatem. Quapropter : 1° præmissa, ut claritas postulat, notione *de attributis divinis generatim sumptis;* dicemus 2° *de immutabilitate Dei*; 3° *de ejus æternitate ; 4° de ejus immensitate.*

ARTICULUS PRIMUS

(18)

De divinis attributis generatim sumptis.

I. Quæstio prima. Ea dicimus attributa vel proprietates, quæ rei essentiam necessario consequuntur, ut *capacitas sciendi* in homine. In rebus autem creatis attributa tum inter se tum ab essentia realiter distinguuntur : non enim *risibilitas* in homine idem realiter est ac ejus *sciendi capacitas*, neque utraque proprietas est idem realiter ac tota ejus essentia. Quæritur igitur, utrum hoc idem dicendum sit de divinis attributis? Partem affirmativam tenuit Gilbertus Porretanus (1070-1154) episcopus Pictaviensis, qui realismum exaggeratum (O. 5, I) ad divina attributa explicanda traduxit : quamvis inter scriptores non conveniat cujus naturæ esset distinctio realis, quam inter attributa divina ad invicem, et inter eadem attributa et divinam essentiam existere defendebat Gilbertus. In ipsum animadvertit Concilium Rhemense (1148), et Auctor errorem retractavit. Sub finem sæculi duodecimi in eumdem errorem inclinavit famosus abbas Joachim damnatus in Concilio Lateranensi IV, sub Innocentio tertio. Denique circa medietatem sæculi decimiquarti realem distinctionem inter Dei attributa docuit Gregorius Palamas, e schismate græco, episcopus Thessalonicensis, quem ejus discipuli Palamitæ et postea Sociniani secuti sunt. Contra quos omnes sit conclusio :

II. Attributa divina neque inter se neque ab essentia Dei sunt realiter distincta. Realitas distinctionis attributorum in uno eodemque subjecto importat essentialiter compositionem saltem ex subjecto et accidente. Atqui Deus simplicissimus est, excludens essentialiter a se quodvis genus compositionis (12, II et III). Repugnat ergo attributa divina vel inter se, vel a divina essentia realiter distingui. — Hinc merito S. Augustinus, Lib. XV. *De Trinitate*, Cap. V. n. 7, de divinis attributis inter se disserens ait : « Bonitas etiam atque justitia, numquid inter se in natura Dei, sicut in ejus operibus distant, tanquam duæ diversæ sint qualitates Dei, una *bonitas*, alia *justitia?* Non utique; sed quæ justitia ipsa bonitas, et quæ bonitas ipsa beatitudo. » — Et in eodem Capite, n. 8, circa attributa in ordine ad essentiam hæc addit : « Si dicamus,

æternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus, horum omnium novissimum quod posui quasi tantummodo videtur significare substantiam (9, IV et VI), cetera vero hujus substantiæ qualitates; sed non ita est in illa ineffabili simplicique natura. Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem : sed utrumque secundum substantiam. Sic omnia cetera quæ commemoravimus. »

III. Quæstio altera. Atqui distinctio duplicis generis est, nempe realis et rationis (O. 14, II). Posito autem quod nulla realis distinctio existat inter Dei attributa, jam quæritur secundo, utrum admittenda sit saltem distinctio rationis. Ad quam quæstionem respondeo :

IV. Divina attributa tum inter se tum ab essentia divina distinguuntur distinctione rationis. Distinctio enim rationis habetur quoties mens nostra in objecto aliqua distinguit, quæ esto in objecto ipso sint realiter idem, tamen distinctas exhibent in se formalitates seu rationes, et non synonymis sed diversis vocabulis significantur. Atqui id præcise accidit quantum ad divina attributa, sive inter se, sive in ordine ad essentiam considerata : justitia enim, misericordia, sapientia, deitas, aliaque hujusmodi non certe eamdem exprimunt formalitatem seu rationem, neque vocabula illa promiscue usurpantur ad idem significandum. Ergo divina attributa tum inter se tum ab essentia divina distinguuntur distinctione rationis.

V. Quæstio tertia. Sed iterum distinctio rationis duplex est : alia rationis ratiocinantis, quæ est a mente nostra et in mente nostra sine fundamento proximo in re; alia rationis ratiocinatæ, quæ est quidem a mente, sed res ipsa huic distinctioni proximum fundamentum præbet (O. 14, IV). Quæritur ergo tertio, utrum inter divina attributa adserta distinctio sit solius rationis ratiocinantis, ut Aëtiani, Eunomiani, et postea nominales affirmarunt, vel sit rationis ratiocinatæ, seu, ut dicitur etiam, virtualiter. — Dico :

VI. Divina attributa tum inter se tum a divina essentia distinguuntur distinctione rationis ratiocinatæ. Veritatem hujus propositionis probat S. Thomas, 1, Dist. XXII, Qu. I. Artic. III, ad 4, sequenti ratione : « Dicendum quod differunt

nomina attributorum secundum rationem, non tamen quæ sit solum in ratiocinante, sed quæ salvatur in ipsa re secundum veritatem et proprietatem rei. Quod sic patet. Omnia enim hujusmodi dicuntur de Deo et creaturis non æquivoce (L. 11, I), sed secundum unam rationem analogiæ (*ibid.* 3, VI). Unde cum in creatura ratio *sapientiæ* non sit ratio *bonitatis*, oportet quod etiam hoc in Deo sit verum. Sed in hoc differt quod in Deo idem sunt re, in creaturis autem differunt re, et non (*solum*) ratione. » — Fundamentum autem hujus distinctionis est Dei infinitas, quæ virtualiter multiplex est respectu intellectus nostri non valentis eam unico actu apprehendere.

VII. Nota. **Opinio scotistica.** Scotus docuit divina attributa inter se et ab essentia neque distingui realiter, neque sola ratione ratiocinata, sed distinctione actuali-formali ex natura rei (O. 14, VI). Quam Scoti sententiam aut vix aut nullatenus differre a realismo Gilberti Porretani, de quo supra, n. I et II, tenent inter alios Petavius et Vasquez. Porro inutilitatem distinctionis scotisticæ in se sumptæ alibi ostendimus (O. *ibid.*); sed, ea etiam data, divinis attributis applicari minime potest, ratione maximæ simplicitatis divinæ, quæ si antecedenter ad mentis considerationem non excludat compositionem, simplicitas maxima non est, neque esse potest. — Cf. Billuart, *Cursus Theolog.* Dissert. II, Artic. III.

ARTICULUS SECUNDUS

(19)

De immutabilitate Dei.

I. **Quæstio.** Quia mutabile dicitur tum quoad substantiam, tum quoad accidentia, tum quoad actionem, tripliciter etiam ex opposito dicitur immutabile; ita ut immutabile quoad substantiam illud intelligatur quod amittere existentiam non potest neque ex principio intrinseco, neque ex principio extrinseco; immutabile quoad accidentia sit illud quod accidentibus non subest; immutabile denique quoad actionem habeatur illud quod ex potentia agens non fit actu agens, aut vice versa. Quæritur ergo, utrum et qua ratione Deus sit immutabilis.

II. **Deus est substantialiter immutabilis.** Nam de ratione entis necessarii est quod ita sit ut absolute ipsi repugnet non esse, quia ejus existentia est sua essentia. Atqui Deus est ens necessarium (5, II). Ergo Deus est substantialiter immutabilis.

III. **Deus est essentialiter immutabilis quoad accidentia** Hæc propositio vix declaratione indiget. Deus enim est essentialiter simplicissimus, simplicitate excludente omnem compositionem, etiam ex subjecto et accidente; ita quod quidquid in Deo est, est ejus essentia (12, III). Impossibile est igitur ut in Deo sit aliqua mutatio quoad accidentia, quæ in ipso non dantur, neque dari possunt.

IV. **Deus est omnino immutabilis quoad actiones sive intellectus sive voluntatis.** Omnis enim mutatio intellectus subaudit transitum a non cognitione ad cognitionem vel recessum a cognitione actuali ad non cognitionem, quocumque modo transitus ille vel recessus considerentur; consequenter mutatio intellectiva supponit necessario potentialitatem et imperfectionem. Est autem Deus perfectissimus, nullam potentialitatem admittens (12, III), ita ut ejus essentia sit realiter ipsum suum intelligere actualissimum. Ergo Deus est omnino immutabilis quoad actionem intellectus, infinita infinite unico simplicissimo intuitu, qui est ipsa essentia divina, cognoscens. — Idem vero omnino est dicendum respectu divinæ voluntatis. Hæc enim mutari non intelligitur in suis volitionibus nisi aut ex levitate vel inconstantia, aut ex nova acquisita cognitione, quæ suadeat mutare consilium. Utraque autem hypothesis imperfectionem importat, quæ in Ente perfectissimo dari nequit.

V. Nota. **Solvitur difficultas.** Dices : Deus a tota æternitate mundum non creavit, creavit autem in tempore (C. 11, IV). Id autem videtur importare in Deo mutabilitatem voluntatis. — Hanc difficultatem egregie expungit S. Augustinus, Lib. XII. *De civitate Dei*, Cap. XVII, n. 2. En tanti Doctoris verba : « Quia illis (*philosophis gentilibus*) quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt) ; profecto non Deum quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes, non illum, sed se ipsos, nec illi, sed sibi comparant. Nobis autem fas non est credere, aliter Deum affici cum vacat, aliter cum operatur : quia nec affici dicendus est, tanquam in ejus natura fiat aliquid quod non ante fuerit. Patitur quippe qui

afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur. Non itaque in ejus vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia; sicut nec in ejus opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere, et agens quiescere. Potest ad opus novum, non novum, sed sempiternum adhibere consilium; nec pœnitendo quia prius cessaverat, cœpit facere quod non fecerat. Sed et si prius cessavit, et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio quod dicitur, *prius* et *posterius*, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit. In illo autem non alteram præcedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse cœperunt: hinc eis qui talia videre possunt, mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex æternitate initio carente in non minore beatitate permansit. » — Cf. Cosmol. *Artic.* 9, V, ad 3.

ARTICULUS TERTIUS

(20)

De æternitate Dei.

I. Quæstio. Diximus alibi (O. 37, I) æternitatem e diametro tempori opponi. In tempore autem duo essentialiter sunt, *principium* et *finis*, et præterea *successio*. Ergo æternitas ex duobus præcipue notificatur: primo ex hoc quod id quod est in æternitate *absoluta* (O. 37, II) est interminabile, nempe tum principio tum fine carens: secundo per hoc quod ipsa æternitas absoluta successione caret, tota simul existens. — P. I. Qu. X, Artic. I. — Quæritur igitur utrum æternitas Deo conveniat? Cujus quæstionis, post dicta, facillima est solutio. Sit enim:

II. Deus est essentialiter æternus æternitate absoluta. Nam illud tale est, quod est essentialiter *ens necessarium*, et *omnino immutabile*: quatenus enim est ens necessarium existit vi essentiæ suæ quæ idem realiter est cum sua existentia, ac proinde excludit principium et finem existendi; quatenus autem est omnino immutabile, excludit

necessario successionem. Atqui Deus est ens necessarium et omnino immutabile, ut probatum est. Ergo Deus est essentialiter æternus æternitate absoluta.

III. Nota. Ex eo quod Deus est æternus æternitate absoluta, non inconvenienter, cum de ipso loquimur, usurpamus verba temporis tum præsentis, tum præteriti, tum futuri. Præclare hanc veritatem illustrat S. Augustinus, *Tract.* XCIX in Evang. Joannis, n. 5: « In eo autem quod sempiternum est sine initio et sine fine, cujuslibet temporis verbum ponatur sive præteriti, sive præsentis, sive futuri, non mendaciter ponitur. Quamvis enim natura illa immutabilis et ineffabilis non recipiat *fuit* et *erit*, sed tantum, *est*: ipsa enim veraciter *est*, quia mutari non potest; et ideo illi tantum convenerat dicere, *Ego sum qui sum*: et, *Dices filiis Israel, Qui est misit me ad vos* (*Exod.* III, 14): tamen propter mutabilitatem temporum in quibus versatur nostra mortalitas et nostra mutabilitas, non mendaciter dicimus, et *fuit*, et *erit*, et *est*. Fuit in præteritis sæculis, est in præsentibus, erit in futuris. Fuit, quia nunquam defuit; erit, quia nunquam deerit; est, quia semper est. Neque enim velut qui jam non sit, cum præteritis occidit, aut cum præsentibus velut qui non maneat labitur, aut cum futuris velut qui non fuerat orietur. Proinde cum secundum volumina temporum locutio humana variatur, qui per nulla deesse potuit aut potest aut poterit tempora, vera de illo dicuntur cujuslibet temporis verba. »

IV. Deus est immortalis. Est corollarium propositionis præcedentis. Deus enim est æternus æternitate absoluta, quæ principio et fine caret. Sed Deus natura sua, et a se, est non solum intellectivus, sed etiam actu semper intelligens, ita ut actio intellectiva sit realiter idem ac ejus essentia; consequenter habet supremum, infinitum et perfectissimum gradum vitæ, quam amittere non potest, sicut amittere non potest propriam essentiam. Quod autem est hujusmodi, non solum æternum est, sed etiam immortale (Ps. 9, I et II). Est igitur Deus immortalis.

V. Nota. Discrimen inter æternum et immortale ex Augustino. In Deo æternum et immortale idem realiter sunt; in se autem considerata differunt, ut S. Augustinus notat Lib. LXXXIII Qq., Qu. XIX: « Quod incommutabile est, æternum est: semper enim ejusdem modi est. Quod autem commutabile est, tempori obnoxium est: non enim semper ejusdem modi est, et ideo æternum non recte dicitur. Quod

enim mutatur, non manet : quod non manet, non est æternum. Idque inter immortale et æternum interest, quod omne æternum immortale est, non omne immortale satis subtiliter æternum dicitur : quia etsi semper aliquid vivat, tamen si mutabilitatem patiatur, non proprie æternum appellatur, quia non semper ejusdem modi est : quamvis immortale, quia semper vivit, recte dici possit. Vocatur autem æternum interdum etiam quod immortale est. Illud vero quod et mutationem patitur, et animæ præsentia, cum anima non sit, vivere dicitur, neque immortale ullo modo, et multo minus æternum intelligi potest. In æterno enim, cum proprie dicitur, neque quidquam præteritum quasi transierit, neque quidquam futurum quasi nondum sit, sed quidquid est, tantummodo est. »

ARTICULUS QUARTUS

(21)

De immensitate Dei.

I. Immensitatis notio. Immensitas vi nominis idem est ac *sine mensura :* quo sensu immensum est quod mensurari non potest, propterea quod quamlibet mensuram excedit. Describitur vero immensitas : virtus essendi in omnibus singulisque rebus etiam infinitis si dari possent. Quocirca sicut ens dicitur *æternum* quia principio et fine caret et successionem excludit, et dicitur *infinitum* quia limites in se respuit ; ita dicitur immensum quia est *incircumscriptibile*, ut optime notat S. Thomas in prologo ad Qu. VII, primæ Partis.

II. Discrimen inter immensitatem et ubiquitatem. Promiscue sumuntur passim hujusmodi vocabula ; tamen inter se differunt. Immensitas enim dicit actum primum, seu virtutem essendi ubique, hoc est in omnibus rebus quæ sunt aut esse possunt ; *ubiquitas* vero est actuale exercitium illius virtutis, quatenus res existunt in quibus est illud quod dicitur *immensum*. Hinc Deus ante creationem rerum est immensus ; post creationem et rerum existentiam est ubique, hoc est in omnibus rebus creatis, in quibus non erat ante creationem, non defectu sui, sed defectu rerum.

III. Deus est immensus. Hæc propositio potius explicatione

quam probatione indiget. Nam virtus existendi in alio est procul dubio perfectio simpliciter simplex. Ergo Deo convenit. Atqui hujusmodi perfectiones, quatenus Deo conveniunt, infinitæ sunt, seu illimitatæ. Virtus autem illimitata existendi in alio est ipsa immensitas, ut ex tradita definitione patet. Deo igitur convenit immensitas. — Nullam recte consideranti hæc conclusio ingerit difficultatem ; potius de modo quo Deus est in rebus nonnulla sunt explananda.

IV. Deus est ubique per potentiam, per præsentiam et per essentiam. Quid sit esse in aliquo per *potentiam*, vel per *præsentiam*, vel per *essentiam*, explicavimus in Psychologia (18, II). Probatur conclusio per partes.

Per potentiam. Deus enim omnia potentia sua creavit, et omnia ejus potestati subjiciuntur : secus potentia divina non esset infinita. Ergo, juxta explicationes traditas in citato loco Psychologiæ, Deus est in omnibus rebus per suam potentiam. — Est contra Manichæos, qui dicebant divinæ potestati subjecta esse spiritualia et incorporalia, non autem visibilia et corporalia, quæ ponebant existere a principio summe malo (O. 18, IV et seqq.).

Per præsentiam. Esse ubique, seu in omnibus per præsentiam, non est aliud quam hæc omnia cognoscere. Atqui Deus omnia cognoscit perfectissima cognitione : est enim infinitus in omni genere perfectionum, quas inter est cognitio. Ergo Deus est in omnibus rebus per præsentiam. — Est contra *Deistas*, qui licet admittant omnia esse subjecta divinæ potentiæ, tamen omnia a divina providentia administrari inficiantur : ex quorum persona dicitur Job XXII, 14 : *Nubes latibulum ejus, nec nostra considerat, et circa cardines cœli perambulat.*

Per essentiam. Virtus enim seu potentia divina quæ omnibus quæ sunt existentiam largitur et jugiter conservat, non est in Deo accidens, sed est realiter ipsamet essentia seu substantia Dei (12, III). Atqui Deus est in omnibus rebus per suam potentiam, ut dictum est ; ergo Deus est in omnibus rebus per suam essentiam seu substantiam. — Est contra nonnullos philosophos, « qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata : sed quod immediate creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias » (C. 7, II). — P. I. Qu. VIII, Art. III.

V. Deus specialiori etiam modo est in rationali creatura.

Nam Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo per modum causæ agentis; et sic probavimus Deum esse per potentiam, per præsentiam et per essentiam in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo sicut objectum operationis est in operante : quod proprie est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente (Ps. 30, II), et desideratum in desiderante (Ps. 46, II). Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit et diligit illum actu vel habitu. — P. I. Qu. et Artic. cit. — S. August. Lib. *De præsentia Dei*, seu Epist. CLXXXVII (al. 57), *ad Dardanum*, Cap. V.

VI. Nota. **In cogitanda Dei immensitate resistendum est phantasiæ.** Id sapientissime inculcatur a S. Augustino in eadem Epistola *De præsentia Dei* ad Dardanum, Cap. IV, nn. 11 et 14 : « In eo ipso, inquit, quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aër, aut lux ista diffunditur (omnis enim hujuscemodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto) : sed ita potius sicuti est magna sapientia, etiam in homine, cujus corpus est parvum. Et si duo sunt sapientes, quorum sit alter corpore grandior, neuter sapientior, non est illa in majore major, minor in minore, aut minor in uno quam in duobus; sed tanta in hoc quanta in illo, et tanta in unoquoque quanta in utroque. Neque enim si æqualiter sunt omnino sapientes, plus sapiunt ambo quam singuli; quemadmodum si æqualiter sint immortales, non plus vivunt ambo quam singuli... Est ergo Deus per cuncta diffusus. Ipse quippe ait per Prophetam : *Cœlum et terram ego impleo* (Jer. XXIII, 24). Et quod paulo ante posui de sapientia ejus, *Adtingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (Sap. VIII, 1) : itemque scriptum est, *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* (Sap. I, 7) : eique dicitur in quodam Psalmo (CXXXVIII, 6-7) : *Quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in cœlum, tu illic es : si descendero in infernum, ades.* Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi; sed substantia creatrix mundi, sine labore regens, et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo cœlo totus et in sola terra totus, et in cœlo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. »

CAPUT SECUNDUM

DE INTELLIGENTIA DEI

Prologus. Perspectis divinis attributis, quæ actionem præcise importare non videntur, procedimus ad disserendum de attributis, quæ actionem important, et primo de divina intelligentia (*Prolog.* in Lib. III). Porro intelligentiam ex cognitione dignoscimus; cognitio autem ex objectis consideratur; et objecta respectu intelligentiæ alia sunt primaria, alia secundaria (Ps. 37, I). Unde : 1° dicendum est *de objecto primario scientiæ divinæ*, deinde de secundario. Hujusmodi autem objectum secundarium quomodo Deus cognoscat probe explicari non potest, nisi de ideis divinis antea dicatur; *de divinis ideis* ergo 2° sermo erit, et simul *de objectis secundariis* scientiæ divinæ. Inter autem hujusmodi objecta secundaria sunt futura sive necessaria sive libera, sive absoluta sive conditionata, circa quæ omnia speciales existunt difficultates : *de his* ergo *objectis* 3° agam. Denique 4° dicendum est *de concordia præscientiæ divinæ cum humana libertate.*

ARTICULUS PRIMUS

(22)

De objecto primario divinæ scientiæ.

I. **In Deo est scientia, sed perfectissimo modo.** In Deo esse intelligentiam constat ex omnibus quæ de Deo diximus tum præsertim in demonstranda ejus existentia, tum in declarandis divinis perfectionibus, quas inter maxime est intelligentia. Cum autem in Deo nulla potentialitas admitti possit, sequitur in ipso intelligentiam esse in actu : quod est scire vel cognoscere. In Deo igitur est scientia. S. Thomas, P. I. Qu. XIV. Artic. I, hac profundissima et evidenti ratione probat in Deo esse scientiam : « Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur : quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens

natum est habere formam etiam rei alterius : nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III. *De anima*, quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quod formæ secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II. *De anima* dicitur, quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur in III. *De anima*. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet (Qu. VII, Artic. I), sequitur quod ipse sit in summo cognitionis. »

Sed addidi in Deo esse scientiam, non utcumque, sed perfectissimo modo. Ad cujus evidentiam considerandum est cum ipso S. Thoma, Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. II, *De scientia Dei*, Art. I, ad 4, quod « scientia quæ in nobis invenitur habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem ejus pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur certitudinaliter cognoscitur (L. 41, III); sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia (L. *ib.*). Hic enim discursus non contingit, nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones : si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus, cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. » Deo autem tribuenda est omnis perfectio creaturarum, sublata tamen omni imperfectione quam habet in ipsis creaturis admixtam. Ergo Deo convenit scientia perfectissimo modo, qua parte nempe certam cognitionem significat, non autem prout in nobis successionem, discursum, statum habitualem, aliaque hujusmodi importat. — P. I, Qu. XIV, Artic. VII.

II. Intelligentia divina. Sed insuper « intellectus in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem : scilicet ad rem quæ intelligitur; ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu (Ps. 30, II et seqq.); ad suum intelligere; et ad

conceptionem seu verbum intellectus (Ps. 35, III et seqq.). » — Hæc rectissime S. Thomas, Qq. Dispp. *De potentia*, Qu. VIII, Artic. I. Atqui in nobis quidem illa omnia non sunt unum et idem, sed ad invicem differunt; in Deo autem cum nihil potentialitatis inveniatur, sed sit simplicissimus et perfectissimus actus, intellectus intelligens, et id quod intelligitur, seu res intellecta, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, seu actio intellectiva, sunt realiter unum et idem omnino. — P. I, Qu. XIV, Artic. II et IV.

III. Corollaria. Ex hisce principiis hæc sequuntur corollaria.

Corollarium primum. Deus semper actu intelligit seipsum —Nam Deus est realiter sua essentia, suus intellectus, sua actio intellectiva. Igitur non potest non intelligere seipsum semper et actualiter.

Corollarium alterum. Deus intelligit se per semetipsum. — Id enim per quod aliquid intelligitur est species intelligibilis; quæ cum in Deo sit realiter ipse Deus, non potest Deus aliter se intelligere quam per semetipsum. — P. I, Qu. XIV, Artic. II.

Corollarium tertium. Deus intelligendo se, perfectissime se comprehendit. — Ad rationem enim comprehensionis perfectissimæ requiritur ut actio intellectiva perfectissime adæquet objectum cognitum (L. 7, IX). Hæc autem adæquatio habetur in Deo, cujus actio est idem realiter ac ejus essentia. Ergo Deus intelligendo se, perfectissime se comprehendit. — P. I, Qu. XIV, Artic. III; *Contra Gentiles*, Lib. I, Cap. XLVII.

IV. Essentia divina est objectum primarium scientiæ Dei. Nota bene quod nos loquimur de ordine objectivo scientiæ divinæ juxta modum nostrum intelligendi, ut jam notavimus (8, III) circa constitutivum divinæ naturæ : realiter enim Deus omnia simul intelligit, neque unum est ipsi ratio proprie dicta intelligendi aliud, quia omnia quæ sunt in Deo, sunt realiter ipsa divina essentia. His notatis, probatur propositio ratione evidenti, quam habet S. Thomas, I, *Contra Gentiles*, Cap. XLVIII, et quæ est prima ex septem, quas in eamdem veritatem confirmandam adducit : « Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit : operatio enim formæ, quæ est operationis principium, proportionatur. Sed id quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia (ut supra, — Cap. XLVI; cf. sup., n. II, — probatum est). Igitur intellectum (*res intellecta*) ab

ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet. » — Adde quod quidquid ut aliud ab essentia divina intelligitur, nonnisi ut participatio finita ejusdem essentiæ intelligi potest. Sed participatio divinæ essentiæ intelligi non potest a Deo nisi primo intelligatur essentia, unde ratio illius participationis habetur. Ergo hujusmodi participationes sunt quidem objectum secundarium scientiæ divinæ, sed objectum primarium esse nequit nisi divina essentia.

ARTICULUS SECUNDUS

(23)

De ideis divinis deque objecto secundario scientiæ Dei.

I. Quæstio. Quod Deus cognoscat alia a se, nempe creaturas, tam certum est quam quod certissimum. Creaturæ enim sunt Dei effectus; omnis autem effectus præexistit in virtute suæ causæ efficientis. Virtus autem divina efficiens est realiter idem ac intelligere divinum. Igitur creaturæ præexistunt in divino intelligere, et consequenter non possunt non intelligi a divino intellectu. — P. I, Qu. XIV, Artic. V. — Cum autem alia a Deo, seu creaturæ, non sint objectum primarium scientiæ divinæ, sequitur quod sint ejusdem scientiæ objectum secundarium, in sensu explicato in superiori Articulo, n. IV. — Non est ergo quæstio, utrum Deus cognoscat alia a se, sed de modo quo ea cognoscit. Ad cujus quæstionis solutionem, ut præmonuimus in Prologo ad præsens Caput, nonnulla declaranda sunt circa existentiam et naturam divinarum idearum.

II. In mente divina necesse est ut sint ideæ. Etenim mundus non est casu factus (C. 4, II et III), sed est factus a Deo per intellectum agente (4, II et III); consequenter universus mundus ad Deum comparatur ut artificium ad supremum artificem (*Ib.*, et ad 2). Sed in mente artificis præexistit forma, seu idea (O, 48, III), ad cujus similitudinem componitur artificium. Ergo in mente divina præexistunt formæ, seu ideæ, ad quarum similitudines mundus est factus. — P. I, Qu. XV, Artic. I. — S. Augustin. Lib. LXXXIII Qq., Qu. XLVI. — Constat hic ideas a nobis sumi non ut species intelligibiles, quæ sunt primum principium *quo* intelligendi

Ps. 31, IV), sed ut formas exemplares, quæ sunt terminus seu objectum actus intelligendi (*ib.*, II), vel etiam id secundum quod intelligitur, *quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit*. (Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. III, *De ideis*, Artic. II).

III. Idea in Deo existens est realiter ipsa divina essentia, non quidem considerata ut est essentia, sed ut est intellecta. Ita rectissime S. Thomas, Qu. cit. *De ideis*, Artic. II. Et revera, quod idea divina sit idem realiter ac Dei essentia, probatione non indiget : constat enim ex Dei maxima simplicitate. Quod vero idea sit essentia, non ut essentia est, sed ut est intellecta, declaratur. Idea enim formaliter sumpta, et de qua nunc loquimur, est exemplar ideale seu mentale rerum producendarum. Exemplar autem ideale rerum producendarum est terminus actus intelligendi, ut numero præcedenti dictum est; et consequenter est quid formaliter intellectum. Igitur essentia divina, non præcise quatenus essentia est, sed quatenus est intellecta a Deo ut exemplar rerum extra se producendarum et consequenter ut imitabilis ab hisce rebus, habet rationem *ideæ*.

IV. Pluralitas idearum in Deo. Exinde infertur qua ratione in Deo et sit una idea et sit pluralitas idearum. Audiatur Angelicus, qui Qu. cit. *De ideis*, Art. II, ob oculos ponit hanc altissimam doctrinam de ideis divinis : « Deus, inquit S. Thomas, per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiæ suæ producit. Unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatæ non perfecte imitantur divinam essentiam. Unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino, ut idea rerum, sed cum proportione creaturæ fiendæ ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea vel imitatur eam. Diversæ autem res diversimode ipsam imitantur, et unaquæque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera ; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei. Unde cum sint diversæ rerum proportiones, necesse est esse plures ideas : et est quidem una omnium ex parte essentiæ, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam. » — Et in responsione ad 6, addit : « Una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa essentia divina secundum se considerata, ex cujus consideratione divinus intellectus

adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit. »

V. Corollaria. *Corollarium primum.* Igitur possibilitas interna rerum creatarum (O. 9 et 11) non est aliud quam ipsa essentia divina concepta a divino intellectu ut imitabilis ad extra. Patet. Possibiles creaturæ, antequam existant in se, sunt quid ideale existens in mente, hoc est in essentia divina. Idea autem est ipsa divina essentia prout imitabilis, ut dictum est.

Corollarium alterum. Essentia autem divina est infinita. Ergo concipitur a divino intellectu ut infinite imitabilis ad extra. Sed essentia divina concepta ut imitabilis ad extra, constituit rationem formalem possibilitatis. Ergo Deus concipiendo, imo comprehendendo suam essentiam ut infinite imitabilem, comprehendit etiam infinita possibilia, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque. — P. I, Qu. XIV, Artic. XII.

Corollarium tertium. Attamen essentia divina, ut idea, est quidem exemplar rerum producendarum, et istæ, cum existunt, sunt quidem exemplatæ ab essentia divina prout est idea; tamen essentia divina nullo pacto est forma existens in rebus; quæ constituuntur propria forma seu entitate, distincta ab essentia divina quam imitantur (C. 6, V et VI), eo modo nempe quo diximus de bonitate creaturarum (14, IV).

His constitutis explicatur modus, quo Deus cognoscit alia a se. Sit enim conclusio :

VI. Deus cognoscit alia a se in sua essentia ut in medio in quo. Dicitur aliquid cognosci in aliquo, ut in medio *in quo*, quando cognoscitur per aliquid in quo illud repræsentatur vel exprimitur, sicut in effectu, ut in medio *in quo*, causa dignoscitur. — Probatur propositio. Deus essentialiter et ab æternitate intuetur et comprehendit propriam essentiam, non solum ut essentia est, sed etiam ut est idea, imitabilis ad extra. Atqui essentia divina ut est imitabilis refert infinita possibilia, non solum secundum principia communia, specifica vel generica, sed etiam secundum principia propria, hoc est individua et existentia. Ergo Deus videndo se in propria essentia, videt etiam omnia alia a se in sua essentia ut in medio *in quo*. Unde manifeste *apparet, Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum* (22, IV), *alia vero sicut in essentia sua visa* (I. *Contra Gentiles*, Cap. XLIX).

VII. Nota I. Solvitur difficultas. Dices : Cognoscere res non in seipsis sed in propria cognoscentis essentia, videtur pertinere ad cognitionem imperfectam : quæ a Deo ableganda est. Ergo magis videtur dicendum quod Deus cognoscat creaturas in seipsis, quam in propria essentia sua. — Respondeo quod, cum dicimus Deum cognoscere alia a se non in se ipsis sed in sua essentia, volumus determinare *medium* cognitionis, ut explicite positum est in propositione, non excludere perfectionem cognitionis ex parte rei cognitæ, ut in seipsa est : Deus enim in sua essentia res omnes prout in se sunt cognoscit perfectissime. « Deus, inquit Angelicus, cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte *cogniti* : si autem loquamur de cognitione (*ex parte*) cognoscentis, sic cognoscit res in *idea*, id est per ideam quæ est similitudo omnium, quæ sunt in re. » — Qq. Disp. *De veritate*, Qu. II, *De scientia Dei*, Artic. IV, ad 6. — Cf. P. I, Qu. XIV, Artic. VI.

VIII. Nota II. Undenam in Deo repetendus est diversus modus cognoscendi se et alia. Quæ diximus de objectis primario et secundario scientiæ divinæ, respiciunt non Deum intelligentem, sed res cognitas : quam distinctionem cautissime notat S. Thomas, Qu. cit. *De scientia Dei*, Artic. III, ad 6 : « Si ratio, inquit, cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se et alia, quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus, et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitæ, sic non eadem ratione *se* cognoscit et *alia*, qui non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit : quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliæ per assimilationem ; et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem : idem tamen est, quod ejus est essentia, et aliorum similitudo, » scilicet, *secundum quod expressissime divina essentia repræsentat creaturam.* — *ibid.*, ad 9.

ARTICULUS TERTIUS

(24)

De divina præscientia futurorum.

I. Existens, futurum, et mere possibile. Objecta omnia quæ sub mentis considerationem cadunt, trifariam in ordine ad

existentiam, dividuntur. Alia enim habent actualiter existentiam, alia actualiter non habent sed habebunt, alia denique neque habuerunt, neque habent, neque habebunt, quamvis in se nullam includant repugnantiam ad existendum. Prima dicuntur *existentia*, altera *futura*, tertia denique mere *possibilia*. Ontologice spectata, seu quoad intrinsecam non repugnantiam ad existendum, *futura* et mere *possibilia* conveniunt; sed futura addunt supra mere possibilia possibilitatem extrinsecam, seu ordinem ad causalitatem, quæ a statu possibilitatis ea trahet ad actualem existentiam.

II. Futura necessaria et futura contingentia. Porro causa ex qua existentia futuri pendet, aut talis est ut, ipsa posita, necessario sequatur effectus ; et causa dicitur necessaria, et *necessarius* dicitur futurus effectus. Aut causa talis est ut, ea etiam posita, incertus nihilominus permaneat effectus producendus ; et causa dicitur contingens, et effectus futurus dicitur et ipse *contingens*. Quod si hujusmodi causa contingens sit causa libera, effectus futurus dicitur futurum *contingens liberum*.

III. Corollaria. Ex his inferuntur sequentia corollaria.

Corollarium primum. Cognita causa necessaria, in ipsa (nisi impedimentum superveniat) potest prævideri effectus futurus necessarius ; at contra, *quicumque cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem.* — P. I, Qu. XIV, Artic. XIII. — Ratio est quia in causa necessaria necessario existit effectus ; sed in causa contingente, etiam considerata in *illo* ratione *priori* antequam actus *secundus* seu effectus ponatur ab ea, effectus æque produci ac non produci potest, effectus nonnisi indeterminate existit, proindeque determinate seu certo cognosci non potest.

Corollarium alterum. Idem omnino est dicendum etiamsi causa libera ponatur vestita circumstantiis sive subjectivis sive objectivis, quibus aut magis inclinatur ad agendum aut ab agendo retrahitur. Etenim in hoc etiam casu libera semper manet et manere debet (secus esset causa necessaria); et si libera manet, in ipsa essentialiter est indifferentia ad agendum vel non agendum (Ps. 50, XI). Ergo in ipsa nequit *certo* cognosci potius futurum *agere* quam *non agere*. Et dico *certo*, nam de probabili vel conjecturali proindeque imperfecta cognitione nihil est curandum.

Hæc tamen omnia, ut per se est manifestum, intelligenda

sunt de effectu reduplicative ut præexistente in causa in *actu primo* considerata (O. 44, X), non autem de effectu ut existente in causa in *actu secundo* constituta (*ibid.*). In hoc enim secundo casu « non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere ». — P. I, Qu. XIV, Artic. XIII. — Unde ex eo quod verum est a causa libera sub certis conditionibus constituta elici de facto hunc actum determinatum *secundum*, nullo pacto concludi potest quod etiam *ratione prius* quam supponatur illa causa libera in his conditionibus re ipsa constituta, verum est quod, *si causa libera constitueretur sub his conditionibus, eliceret hunc actum.* Concluditur enim ab indeterminato ad determinatum : in primo casu causa libera sese determinavit, et actus non jam ut *futurus* consideratur, sed ut *præsens;* at in secundo casu causa libera est indeterminata, et ideo neque verum est quod actus sit futurus, neque verum est quod actus non sit futurus.

IV. Futura absoluta et futura conditionata. Deinde futura dividi solent in absoluta et conditionata. *Absoluta* vocantur, quorum futuritio, ut ita dicam, vel a nulla pendet conditione, ut, *Petrus negabit Christum,* vel si pendeat a conditione, hæc supponitur *ponenda;* ut, *Petrus convertetur ad pœnitentiam,* si *Christus patiens illum respiciet.* Ut de facili quisque per se videt, hoc secundum futurum ex conditione absolute ponenda nonnisi verbotenus est *conditionatum* : revera enim in se consideratum est futurum absolutum. — *Conditionata* appellantur, quorum futuritio a conditione *non ponenda* pendet ; ut, Tyrii et Sidonii convertentur ad fidem, *si* ipsis prædicatum fuerit Evangelium.

Futurum conditionatum subdividitur in *connexum* (quod etiam *pertinens* in scholis audit), et *disparatum* (quod etiam appellatur *impertinens*). — *Connexum* est illud quod habet aliquam ex se connexionem sive moralem sive physicam cum sua conditione, ut, in exemplo allato, conversio Tyriorum et Sidoniorum cum prædicatione Evangelii. — Quod si *conditionatum* nullam ex se connexionem habeat sive moralem sive physicam cum conditione, futurum conditionatum dicitur *disparatum*. Ita in Lib. IV, Regum, Cap. XIII, v. 19, narratur de propheta Eliseo, quod cum præcepisset Joas regi Israel ut jaculo perculeret terram et rex percussisset

tribus vicibus et stetisset : « Iratus est vir Dei contra eum et ait : *Si percussisses quinquies, aut sexies, sive septies, percussisses Syriam usque ad consumptionem : nunc autem tribus vicibus percuties eam.* » Manifestum est quod inter conditionatum, nempe *percussionem Syriæ*, et conditionem, scilicet *percussionem terræ,* nulla est *ex natura sua* connexio sive physica sive moralis ; sed aliunde, nempe ex Dei voluntate connexio illa est petenda.

V. Corollaria. *Corollarium primum.* Præsciens conditionem esse apponendam vel non apponendam quoad causas *necessarias*, scit pariter cum omnimoda certitudine futuritionem vel non futuritionem effectus. Patet ex terminis.

Corollarium alterum. Præsciens conditiones apponendas vel non apponendas causis liberis, non potest *certo* præscire in ipsis causis futuritionem vel non futuritionem effectus. Nam causa libera, etiam quacumque conditione apposita, libera manet. Ergo in ipsa futuritio vel non futuritio indifferenter existit, ut dictum est in secundo corollario numeri III. Ergo in ejus causalitate, sive absoluta sive conditionibus vestita, nequit determinate seu *certo* præsciri magis futuritio quam non futuritio, ut in eodem corollario jam conclusinus.

VI. Quæstio. Certissimum est Deum a tota æternitate et simul, seu unico actu cognoscere tum se tum omnia sive necessario sive contingenter, sive absolute sive conditionate futura : ejus enim infinita perfectio essentialiter exigit ut omnia infinite cognoscat, et non successive, sed unico actu simplicissimo. Sed quæstio subdifficilis et non levis momenti movetur de modo quo Deus cognoscat futura libera, sive absolute sive conditionate talia.

VII. Prænotamen primum. Quamvis scientia Dei unica et simplicissima sit ex parte cognoscentis, ex parte tamen cogniti divisionem admittit, ut præmonuimus n. VIII superioris articuli. Unde sicut aliud diximus esse objectum primarium, aliud secundarium scientiæ divinæ ; ita prout hæc cognoscit *mere* possibilia nunquam ad existentiam actualem producenda, dicitur scientia *simplicis intelligentiæ*, et est scientia speculativa, juxta S. Thomam, P. I, Qu. XIV, Artic. XVI, quia illa objecta secundum nullum tempus Deus facit ad extra; prout vero cognoscit objecta existentia sive in præsenti, sive in præterito, sive in futuro, dicitur scientia *visionis*, et, ut *ibid.* dicit S. Thomas, est scientia practica, quia illa objecta Deus secundum aliquod tempus facit. — Qq. Disp. *De veritate,* Qu. II. *De scientia Dei,* Artic. IX, ad 2, et alibi *passim.*

VIII. Prænotamen alterum. Quia vero possibilia ad existentiam realem perveniunt, non *quia* simpliciter intelliguntur a Deo (secus omnia possibilia existerent, quia ea omnia Deus intelligit), sed *quia* Deus libera sua voluntate, seu libero suo decreto ea vult existentia donare; hinc dicitur quod Deus videt a tota æternitate hujusmodi possibilia futura, non præcise in sua essentia, sed in *libero decreto suæ voluntatis* quæ decrevit illa futura esse ; seu quod idem est, videt illa futura, *quia* voluit futura, videt ea scientia *visionis*, quæ duo subaudit : 1° *scientiam* qua videt in essentia possibilia ; 2° *voluntatem liberam*, qua vult illa non esse mere possibilia sed aliquando futura. His prænotatis dico :

IX. Deus videt omnia futura libera, sive absolute sive conditionate sumpta, scientia visionis, nempe in libero decreto suæ voluntatis : aliis verbis, ideo ab æterno cognoscit hujusmodi futura, quia ipse ab æterno voluit et determinavit ea esse futura. — Probatur. Medium in quo Deus a tota æternitate videt certissime hujusmodi futura non aliud esse potest quam : vel 1° ipsa causa libera a Deo cognita sive in se sumpta sive vestita omnibus conditionibus et circumstantiis ; vel 2° medium logicum, ut est propositio disjunctiva, e. gr., *hoc erit vel non erit futurum;* vel 3° medium est ipsum futurum, quod licet sit in se futurum, respectu tamen æternitatis Dei est *præsens* : vel denique 4° Deus videt hæc futura libera in sua essentia, non præcise ut essentia est, sed prout babet adjunctam voluntatem, seu in libero decreto futuritionis. Atqui primum, secundum et tertium membrum admitti nullatenus possunt. Ergo standum est in ultimo membro : nempe Deus videt hujusmodi futura, sive absolute sive conditionate accepta, scientia visionis, hoc est in libero decreto suæ voluntatis, quo illa esse futura determinavit. — Disjunctio assumpta in *majori* completa est, et ut completa ab adversariis conceditur. Probatur ergo *minor*.

Deus non videt futura libera in ipsis causis liberis quocumque modo sumptis. Et revera, in causa libera sive absolute accepta sive ut subjecta circumstantiis eam inclinantibus potius ad agendum quam ad non agendum, Deus non potest *certo* (de sola certitudine sermo est) videre id quod in ipsa

causa libera non est, neque esse absolute potest, etiamsi Deus intime penetret totam naturam causæ liberæ, illamque totaliter comprehendat, imo et *supercomprehendat*, ut loquuntur adversarii. Patet. Secus enim Deus falleretur, certo videndo ut determinate existens in causalitate causæ liberæ, quod in ipsa causalitate non existit neque certo existere determinate potest. Atqui futurum liberum neque certo existit, neque certo existere determinate potest in *causalitate* causæ liberæ, ante quam scilicet ipsa sese determinet, sive absolute consideretur, sive ut posita in determinatis circumstantiis eam inclinantibus ad agendum vel non agendum. Etenim de ratione causæ liberæ est ut actus ejus non necessario præexistat in sua causalitate, sive absolute considerata, sive ut subjecta peculiaribus conditionibus (si enim hoc esset, non causa libera sed necessaria foret), sed indifferenter, hoc est, actus A ita præexistit in ipsa ut æque præexistat non-actus A : id enim exigit essentialiter ratio libertatis, idest *dominium* propriorum actuum. Quod autem indifferenter seu indeterminate præexistit in alio, neque determinate neque certo præexistit in illo, ut constat ex terminis. Et ideo Deus non potest videre futura libera in ipsis causis liberis quocumque modo sumptis. Igitur « in istis causis (*quæ se habent ad utrumque*), inquit S. Thomas, effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem » (I. Dist. XXXVIII, Qu. I, Artic. V. — Cf. quæ supra dicta sunt, nn. III et V).

Deus non potest præfata futura libera videre in medio logico, seu in veritate alterutrius partis propositionis disjunctivæ. Et revera lex propositionis disjunctivæ exigit ut affirmatio unius membri inferat negationem alterius, et viceversa negatio inferat affirmationem (L. 24, III) ; sed non dicit ex se et vi sui quodnam ex duobus membris sit *determinate* verum, quodnam determinate falsum, sed vis ejus veritatis in affirmanda exclusive incompossibilitate utriusque membri consistit. Aliunde igitur quam ab ipsa desumenda est determinata et certa affirmatio unius membri, determinata et certa negatio alterius membri. Et hinc est quod propositio disjunctiva est propositio hypothetica, cujus *conditionis* veritas probandum aliunde est utrum detur nec ne.

Audiamus quo modo loquantur qui contrariam illi quam defendimus sententiam probare conantur. In his, inquiunt, duobus pronuntiatis : *Petrus in his aut his circumstantiis peccabit ; Petrus in his aut his circumstantiis non peccabit*, disjunctionis ejus oportet partem alterutram esse veram. — Sed hoc assertum manifesta æquivocatione laborat. Et revera, consideremus separatim propositiones enuntiatas : 1° *Petrus in his aut his circumstantiis peccabit.* Hæc propositio non est *certe* vera, non est *certe* falsa : quia agitur non de causa necessaria, sed de causa libera omnino, etiam in his circumstantiis posita, et *peccare*, sicut et quilibet actus liber, *cum nulla conditione sive interna sive externa connectitur, sed omnino pendet ab optione optantis.* Ergo *peccare* Petri non est *certe* verum non est certe falsum, sed est indeterminatum et incertum, secundum quod consideratur et considerari debet in ipsa voluntate antequam se determinet ad actum peccandi vel non peccandi. Ex actuali autem determinatione in actu secundo non potest argui determinatio voluntatis existentis adhuc in actu primo (O. 44, X) : quia in actu primo existens voluntas, vi libertatis, est essentialiter indeterminata ad oppositos actus (sup., n. III). Si secus esset, voluntas, sicut in actu secundo, ita et in actu primo non esset indifferens ad actus oppositos, et sic non esset libera. — 2° *Petrus in his aut his circumstantiis non peccabit.* Eadem ratiocinatione probatur quod hæc secunda propositio non est certe *vera*, non est certe *falsa*. — Uniamus modo utrumque pronuntiatum, quid veri exhibet ? Non aliud profecto nisi quod Petrus positus in his aut his circumstantiis, quibus voluntas constituitur in actu primo antecedente suam determinationem ad actum secundum, aut peccabit aut non peccabit. Sed hanc veritatem disjunctivi nexus non solum Deus, sed et egomet certissime scio ; ut cum dico, e. g., certissimum est quod Petrus in illa circumstantia positus *peccabit aut non peccabit*. Quid ignoro ? nempe utrum *certo* Petrus peccabit cum certa exclusione non-peccati, vel utrum certo Petrus non peccabit cum certa exclusione peccati. Contra Deus scit a tota æternitate non solum veritatem enuntiationis, *Petrus peccabit aut non peccabit*, sed scit cum omnimoda certitudine quod *Petrus peccabit* cum certa exclusione non-peccati. Quæ determinatio, cum nullo pacto habeatur ex vi pronuntiati disjunctivi, necesse est ut concludamus, aliunde quam ex hoc medio logico, Deo certo innotescere futura libera sive absoluta sive conditionata.

S. Thomas in I. *Perihermeneias*, Lect. XIII, n° 7, quærit ex professo : *Utrum in enuntiationibus singularibus de futuro in materia contingenti necesse sit quod determinate una oppositarum sit vera et altera falsa.* Quæstionem resolvit negative,

ac fuse demonstrat quod, si secus esset, tolleretur omnis contingentia et libertas in rebus.

Deus non potest videre futura libera sive absoluta sive conditionata in eorum actuali existentia futura quidem in se, sed æternitati Dei præsente. Nam, qui hanc futuri liberi sive absoluti sive conditionati præsentiam ut *medium* æternæ scientiæ divinæ sustinent, in manifestam, nisi fallor, incidunt petitionem principii. Quid enim quærimus? Hoc unum, nempe, undenam habeat futurum liberum, quod sive in se, sive in datis conditionibus existat realiter vel non existat in tempore, ut præsens sit æternitati Dei : non enim est, ut realiter existens, æternitati Dei præsens, nisi actualiter existens in futuro supponatur. E. g., *Petrus peccabit,* peccatum Petri futurum, ut actu existens, sit præsens Deo in æternitate, necesse est ut supponatur *peccatum* Petri existens in futuro. Sed undenam est quod *peccatum* Petri certo existat in futuro, ex quo habet quod actu et determinate sit Deo præsens in æternitate ? En quæstio. Quocirca adversarii supponendo illud futurum ut certum, supponunt præcise quod in quæstione est.

Et confirmari hæc ratio potest hoc modo. Sistendo per mentis considerationem in illo *signo priori* ante liberum in Deo decretum de creatione rerum, in quo *signo priori* nihil omnino est futurum, sed omnia possibilia sunt; tum, e. g., Petrus, tum ejus peccatum, tum ejus non-peccatum, non sunt neque futura in se, neque proinde in eorum entitate actuali sunt æternitati Dei præsentia, sed solummodo sunt cognita a Deo uti sunt necessario, nempe ut possibilia : secus, quia contingens et necessarium contradictorie opponuntur (L, 28, VIII), in illo ipso *priori signo* contingentia essent necessaria tum in se tum respectu scientiæ et voluntatis divinæ : quod repugnat ex terminis. Nisi ergo aliud addatur huic scientiæ divinæ, in se sumptæ et præcisive a voluntate, quo futurum in sua actualitate et non in sola sua possibilitate sit præsens Dei æternitati, gratis,ét supponendo id quod est in quæstione, attribuitur hæc præsentia futuris. Porro hoc aliud quod dicimus esse addendum, est divina voluntas libere decernens illam futuritionem, seu actualem in futuro existentiam, qua est æternitati divinæ præsens.

Declaratur etiam amplius et confirmatur eadem ratio. Non magis est præsens æternitati Dei actus ut positus et determitate existens a voluntate libera creaturæ, quam creatura

ipsa. Tam enim unus quam altera, *secundum se considerata*, sunt *contingentia*, et ideo possunt esse et non esse; secundum vero quod *sunt actu*, induunt rationem *necessitatis*, non quidem absolutæ seu ut aiunt *consequentis*, vel, *in sensu diviso*, sed suppositionis seu, ut dicitur, *consequentiæ*, vel, *in sensu composito :* quatenus posito quod contingens existat, impossibile est ut simul, scilicet in sensu composito (L. 43, III), non existat. Atqui existentia et præsentialitas creaturæ Dei æternitati esse non potest nisi a scientia divina secundum quod habet conjunctam voluntatem : secus enim, ut ex terminis patet, ratio existentiæ creaturarum poneretur independens a Dei libera voluntate, et Dei scientia penderet a creaturarum existentia. Ergo et existentia actus liberi determinati sive absoluti sive conditionati est præsens Dei æternitati dependenter a scientia divina conjuncta cum divina voluntate. Qui igitur contendunt contingentia libera a Deo cognosci uti præsentia ejus æternitati, et simul ponunt ipsa libera contingentia a Dei libero decreto non pendere quoad eorum futuritionem, destruunt ipsam rationem præsentialitatis quam adstruunt, et pugnantia affirmant.

Deus videt futura libera, sive absolute sive conditionate sumpta, scientia visionis, nempe in libero suæ voluntatis decreto, quo ab æterno determinavit futura fore quæcumque futura sunt. Hæc est conclusio præcedentis syllogismi disjunctivi, nec non superioris ratiocinationis. — Confirmatur. Deus nihil potest cognoscere per aliquid sibi extrinsecum et a se independens, a quo cognitionem accipiat et in cognoscendo dependeat, sed omnia cognoscit in sua essentia ut in medio *in quo* cognito. Sed essentia divina non est causa futuri sive absoluti sive conditionati præcise ut essentia est : secus enim cum ipsa sit eodem modo exemplar seu idea omnium possibilium, aut hæc omnia dicenda essent futura, aut non esset ratio cur aliqua præ aliis possibilibus ad existentiam pervenirent. Ergo essentia divina est medium in quo Deus videt quæcumque futura, ut est determinata per liberum decretum divinæ voluntatis, determinantis alia possibilia aliquando futura, alia vero non : scilicet Deus videt in sua essentia omnia futura, quia libere voluit ea esse futura : quod est videre futura in suo libero decreto.

X. Nota I. Solvuntur objectiones. *Objectio prima.* Est vulgare adagium : *Nihil volitum quin præcognitum;* atqui divina decreta sunt actus divinæ voluntatis; ergo præcedi debent a

scientia, qua Deus cognoscit illud quod per suam voluntatem decernit. Non ergo Deus scit res quia eas voluit, sed e converso eas voluit seu decrevit, quia scivit.

Resp. Distinguo sensum communis adagii : nihil volitum quin præcognitum indeterminate in ordine ideali et præmeditationis, *concedo;* præcognitum determinate in ordine reali et institutionis, *nego*. Et, concessa *minori,* distinguo primam *consequentiam :* Præcedi debent a scientia, qua Deus cognoscit in ordine ideali et præmeditationis illud indeterminate, etc., *concedo;* determinate in ordine reali et institutionis *nego*. In quo sensu distinguo alteram *consequentiam :* Non ergo Deus scit res indeterminatas in ordine ideali et præmeditationis, quia voluit, etc., *concedo;* determinatas in ordine reali et institutionis, *nego*. — Si hæc objectio aliquid probaret, nimis probaret. Etenim, si *contingens* eodem modo se haberet ad voluntatem divinam, sicut se habet ad divinam cognitionem, ut supponitur in objectione, sequeretur quod voluntas divina ex necessitate vellet ens contingens, sicut scientia divina ex necessitate scit ipsum contingens. Quod dici non potest. « Divinum scire (apposite S. Thomas) habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita : quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria : propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult. » (P. I, Qu. XIX, Artic. III, ad 6. — Cf. *ib.* Cajetan. § *In resp. ad sext.*). — Dicendum igitur est quod voluntas non potest ferri in ignotum, et ideo ordinis institutioni debet præire ordinis cognitio; cognoscitur autem vere unumquodque quando cognoscitur secundum quod est in seipso : secus cognitio esset falsa (L. 40, I). De ratione autem contingentis est ut in seipso possit esse vel non esse, et, posito quod sit seu existat, quod ab ipso (si sit causa libera) possit indifferenter esse in se actus A, vel non-actus A. In illo ergo signo priori ante determinationem divinæ voluntatis, non potest cognosci contingens ut *determinate* in se existens, neque ut *determinate* in se positus a causa libera actus vel non-actus. Igitur *determinatio* existentiæ contingentis et *determinatus* actus causæ liberæ est

scientia divina, non præcise ut scientia est, sed quatenus est determinata a voluntate Dei. « Unius et ejusdem effectus, etiam in nobis, est causa, scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas ut imperans : quia forma, ut est in intellectu tantum, non *determinatur* ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. » (*Ib.*, Artic. IV, ad 4.) « Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret *determinatum* effectum nisi *determinaretur* ad unum per appetitum, ut dicitur in IX. *Metaphys*. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res : cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis » (*Ib.*, Qu. XIV, Artic. VIII). « In quolibet providente duo considerari *oportet*, scilicet ordinis præmeditationem, et præmeditati ordinis institutionem in rebus quæ providentiæ subduntur : quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam » (III. *Contra Gent.*, Cap. XCIV). Deus ergo scit (scientia simplicis *intelligentiæ*) res *prout sunt* INDETERMINATE *in cognoscente*, non quia vult : sed vult, quia scit; Deus vult res *prout sunt in seipsis* DETERMINATE, non quia scit : sed scit (scientia *visionis*), quia vult.

Nolumus finem huic nostræ responsioni imponere, quin mentionem faciamus responsionis Cajetani ad argumentationem Scoti. Dixerat S. Thomas, P. I, Qu. XIV, Artic. XIII, quod « omnia, quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æternitate præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes (*seu ideas*) rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt : sed quia » etc. Huic propositioni contradicit Scotus; respondet autem Cajetanus : « Ad secundum... et reliqua (*Scoti argumenta...*) negatur *antecedens*, quod est radix omnium, scilicet quod ideæ mere naturaliter repræsentent quicquid repræsentant. Dicimus namque quod aliquid repræsentant mere naturaliter, puta *quidditates rerum;* et aliquid non mere naturaliter, sed naturaliter *ex suppositione libera*, scilicet *existentias rerum et conjunctiones contingentes*. Illa enim (*scilicet quidditates rerum*) repræsentant ante omnem actum voluntatis divinæ; ista autem (*nempe existentias et conjunctiones contingentes*), supposita *libera determinatione divinæ voluntatis* ad alteram partem contra-

dictionis, ut ipsemet Scotus acceptat de repræsentatione horum in essentia, ut ratione intelligendi. Et sic patet cetera (*quæ opponit Scotus*) ruere : quoniam non eodem modo se habent (*ideæ seu rationes*) ad futura et non futura, et ad hoc tempus et aliud, sed determinatæ sunt ex supposita voluntate divina. » § *Ad secundum autem.* — Hæc præ mente haberi debent cum movetur quæstio de modo quo Deus influit in actiones causarum secundarum liberarum (inf., Artic. 30, et seqq.) : hæc enim quæstio ita connexa est cum præsenti quæstione de scientia divina futurorum contingentium, ut istorum determinate dependentia ex libera determinatione divinæ voluntatis inferat necessitatem divinæ præmotionis et negationem solius concursus simultanei (inf., *Artic.* 30, III). Hinc jam patet quam immerito Cajetanus recenseatur inter adversarios physicæ præmotionis (inf., *Artic.* 35, V).

Objectio altera. Si Deus videt futura libera sive absolute sive conditionate sumpta in libero suæ voluntatis decreto, sequitur quod Deus prædeterminat futura illa; atqui hæc *prædeterminatio* et negatur a S. Thoma et non potest ullo modo componi cum libero arbitrio nostro; ergo Deus non videt futura libera, sive absoluta sive conditionata in libero suæ voluntatis decreto. — Probatur *minor*. Prædeterminatio importat determinationem præcedentem deliberationem humanam. Atqui necesse est ut Dei determinationes adimpleantur. Igitur necessitas præcedit deliberationem humanam, et ideo non potest hæc amplius esse libera.

Resp. Distinguo *majorem :* sequitur quod Deus prædeterminat futura tum quoad eorum *esse* tum quoad eorum *modum, concedo;* prædeterminat futura quoad eorum esse solummodo, *nego.* In eodem sensu contradistinctam concedo vel nego *minorem.* — Hujus autem probationis *majorem* simili modo distinguo : Prædeterminatio importat determinationem præcedentem prioritate ordinis et rationis deliberationem humanam, quam divina prædeterminatio includit et efficit *concedo;* præcedentem prioritate successionis et temporis deliberationem humanam, quam ipsa prædeterminatio non includit, neque efficit, *nego.* Distinguo etiam *minorem :* Necesse est ut Dei determinationes non solum quoad *rem,* sed etiam quoad *modum* adimpleantur, *concedo;* quoad rem solummodo, *nego.* Et nego *consequens* et *consequentiam.*

Quidam scriptores non ægre cum thomistis admittunt influxum divinum in actiones causarum secundarum dici posse præmotionem physicam, sed vehementer horrent admittere *prædeterminationem,* quasi hoc vocabulum sonet negationem libertatis humanæ. Non animadvertunt tamen *præmotionem* et *prædeterminationem* idem in præsenti controversia significare, eo nempe sensu quod præmotio divina active sumpta dicatur per ordinem ad omnipotentiam divinam, prædeterminatio vero per ordinem ad divinam voluntatem, quatenus divina potentia concipitur ut *exequens* placita divinæ voluntatis : intellectus concipit, voluntas decernit, omnipotentia movet. Hinc valet toto rigore logico hæc argumentatio *a priori :* voluntas divina prædeterminat; ergo omnipotentia præmovet*:* et *a posteriori:* omnipotentia præmovet; ergo divina voluntas prædeterminat.

Vocabulum autem *prædeterminatio* non est inventum thomistarum, sed est S. Thomæ, sicut res per vocabulum ipsum significata. Probaverat Angelicus in III *Contra Gent.* Cap. XC, voluntates humanas et electiones nostras divinæ providentiæ esse subjectas, eo quod Deus causat in nobis velle et perficere, non solum inquantum dat nobis virtutem volendi, vel facit nos velle solummodo bonum in communi, sed etiam *sic quod faciat nos velle hoc vel illud (ib.,* Cap. præc.). Huic autem thesi videbatur obstare, post Gregorium Nyssenum, Damascenus (Lib. II *De fide orthod.*, Cap. XXX) aiens, electiones et voluntates nostras a Deo prænosci, non autem prædeterminari; et S. Thomas respondet electiones et voluntates nostras et a Deo prænosci et prædeterminari, quin tamen ex hac determinatione divina sequatur necessitas ex parte nostræ voluntatis. En verba S. Doctoris : « Et similiter quod... Damascenus eum (S. *Gregor. Nyss.*) sequens, dicit in secundo Libro, quod ea quæ sunt in nobis Deus *prænoscit,* sed non *prædeterminat :* exponenda sunt ut intelligantur, ea quæ sunt in nobis divinæ *determinationi* non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia » (*Ib.*, Cap. XC, *fin.*). Nota a S. Thoma determinationem et prædeterminationem promiscue usurpari; et recte : quia intelligi nequit activa determinatio, quæ prioritate saltem rationis non præcedat determinationem passive acceptam, prout est in eo quod determinatur (Cf. *inf., Artic.* 31, n. VI).

In hisce verbis S. Thomæ habemus etiam distinctiones a nobis adhibitas ad objectionem. Duo distinguimus in actione nostra libera, entitatem actionis et modum ejus, scilicet

esse liberum ; et utrumque est immediate a Deo, ut a suprema causa, ut omnes sapientes concedunt. Deus igitur prædeterminando futurum, utrumque prædeterminat, scilicet et quod actio ponatur et quod libere ponatur : aliis verbis, Deus non prædeterminat determinando voluntatem, sed prædeterminat liberam determinationem voluntatis, seu prædeterminat ut voluntas se libere determinet ; et sic habetur certitudo cognitionis ex infallibilitate effectus, et actionis libertas ex efficacia divinæ voluntatis. Id a Deo fieri non posse nunquam probatum est ab adversariis ; fieri autem posse probatur ex hoc quod Deus est causa infinita profundens totum ens et omnem modum ejus. Hoc fatentur adversarii nostri, sed ad illud non amplius attendunt quando nos impugnant : et non considerando nisi *entitatem* actionis concludunt deinde ad negationem *modi*, scilicet libertatis humanæ. Incidunt nempe in fallacias *accidentis* et *elenchi* (L. 43, IV). Ut autem quisque sibi persuadeat nos non aliud docere quam quod S. Thomas docuit, subnectimus verba nonnulla S. Magistri nostri ad rem facientia. « Cum enim divinæ providentiæ non solum subdantur *effectus*, sed etiam *causæ* et *modi* essendi (ut ex præmissis, Cap. LXXVII et seqq... patet); non sequitur (*ut Tullius contendit*) quod si omnia Dei providentia aguntur, quod nihil sit in nobis : sic enim sunt a Deo provisa (*id est* prædeterminata, *ut dictum est*) ut per nos libere fiant. — Neque etiam defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus divinæ providentiæ producuntur, certitudinem providentiæ potest auferre, ut quinta ratio procedebat, cum ipse Deus in omnibus operetur, et pro suo arbitrio voluntatis, ut supra ostensum est (Cap. LXX. *seqq.*). Unde ad ejus providentiam pertinet, ut causas defectibiles quandoque desinat deficere, quandoque eas absque defectu conservet. » (III. *C. G.*, Cap. XCIV). « Patet ergo quod etsi divina Providentia sit *per se* causa *hujus* effectus futuri, est etiam præsentis et præteriti, magis autem ab æterno : non tamen sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus sit de necessitate futurus. Est enim divina providentia *per se* causa quod *hic* effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest. — Ex quo etiam patet quod hæc conditionalis est vera : Si Deus providit hoc futurum hoc erit, sicut secunda ratio procedebat : sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum ; providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo *infallibiliter* quod erit contingenter, non necessario. — Patet etiam quod hoc quod ponitur provisum esse a Deo *ut sit futurum*, si sit de genere contingentium, poterit non esse *secundum se consideratum :* sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse; non tamen est possibile quod ordo providentiæ deficiat *quin contingenter eveniat*. Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus, *si secundum se consideretur*, non autem *si consideretur ut provisum*. » (Ib.)

Objectio tertia. Ex thesi nostra sequitur quod etiam peccatum futurum cognoscatur a Deo in suo libero decreto. Hoc autem videtur importare quod Deus sit causa peccati : quod est absurdum.

Resp. Distinguo *majorem* : sequitur quod peccatum futurum a Deo cognoscatur in suo libero decreto *permissivo*, concedo : in suo decreto approbativo, *subdistinguo :* peccatum consideratum ut *entitas* est, *concedo;* ut *defectus* est, nego. — Et distinguo *minorem :* absurdum est quod Deus sit causa peccati ut peccatum est defectus, *concedo;* ut est *entitas*, nego. — Placet explicare hanc distinctionem verbis Joannis a S. Thoma, in P. I, Qu. XIV, Disp. XX, Artic. V, ad 1, n. 28, « Respondetur, non videre Deum peccata in decreto positivo circa illa, sed in decreto permissivo, seu quoad materiale peccati ut entitas est in prædeterminativo... Respondemus ergo... quod positio decreti permissivi, ut permissivum est habet infallibilem connexionem cum peccato ex parte defectus, et positio decreti concurrendi ad entitatem peccati ut entitas positiva est, habet infallibilem connexionem cum entitate peccati, ut præcise entitas est, non ut defectus est, licet iste defectus sequatur ad illam entitatem et specificam differentiam ejus, non absolute, sed ut est a causa secunda defectibili. Quare posita permissione, infallibile est quod sequetur privatio seu defectus peccati infallibilitate negativa, sicut posita suspensione influxus, infallibile est quod sequetur annihilatio creaturæ : permissio autem est suspensio influxus gratiæ seu collationis auxilii. Posita autem prædeterminatione seu decreto de entitate peccati quoad positivum, infallibile est quod sequetur non ipsum peccatum, sed id quod entitativum et bonum est in peccato : hoc enim est a Deo.

« Et cum instatur quod huic essentialiter est annexa malitia ex ipsa specifica differentia talis actus, ut in odio Dei; res-

pondetur, quod huic est annexa essentialiter malitia, distinguo, huic actui a causa defectiva, et tanquam aliquid non causabile sed deficiens a causatione, concedo; huic actui secundum entitatem suam absolute et ut effectibilis est, et a causa prima, nego : sicut operationi contingenti est annexa contingentia et fallibilitas, ut est a causis proximis, non ut est a causa prima.

« Et cum infertur quod Deus hoc modo prædeterminans non minus est causa malitiæ, quam voluntas; negatur consequentia : quia Deus est causa et principium hujus actus secundum id præcise quod habet de bonitate et entitate, ut causa prima, et primum ens; sicque in effectu ita respicit pro ratione formali id quod entitatis est et id quod effectibile, quod rationem defectibilis et recessum ab entitate nullo modo respicit nec attingit, sed potius illi opponitur; respici autem potest a causa secunda, quæ non est *pure efficiens*, nec *purum ens* et *actus*, sed ens deficiens, et sic est causa entitatis etiam *ut defectibilis*. Et defectus seu malitia causatur ab omni operante seu adjuvante illam entitatem actus ut *causa secunda*, non ab operante ut *causa prima;* sicut claudicatio non sequitur a principio vitæ ex parte animæ, sed *ex organo* male affecto quod est tibia curva. Disparitas stat in hoc, quia peccatum aliquid entitatis debet habere ne detur purum malum quia si esset purum malum, destrueret se. Unde causa prima quæ solum causat ens sub ratione effectibilis, ex bonitate sua habet derivare *entitatem* peccati non quatenus habet annexum defectum, sed quatenus habet præponi malo et detinere ne sit purum malum et ne corrumpat seipsum : et sic non cooperatur nec est causa *defectus*, sed est causa *entitatis* ut *pure effectus*, et ut detinens ne sit purum malum. At vero causa secunda non operatur vel cooperatur illi entitati sub *pura ratione entis*, sicut primum *Ens*, sed ut ens *defectibile* et ex nihilo factum; et sic causa *deficienter* et non *pure efficienter*, inficitque entitatem actus, non *pure perficit*, nec detinet ne sit purum malum.

« Et argumentum factum si quid probat, etiam procedit contra concursum Dei simultaneum in ipsum actum peccati, nam etiam est causa peccati qui juvat et cooperatur ei; et tamen Deus, quia solum concurrit *sub ratione entis*, non cooperatur peccato, etiamsi sit cooperans entitati peccati. Ergo neque si sit præoperans sub eadem linea (*entis*) et in ratione præcisa entitatis. Concurrere autem Deum ad illam enti-

tatem actus, nullus negare potest nisi qui negaverit illum actum habere esse creatum, et consequenter participatum a Deo. Et ideo oppositum ejus censuratur a D. Thoma in II, Dist. XXXVII, Qu. II, Artic. II, ut propinquissimum errori. » — Cf. *inf.*, Artic. 34, n. II, ad 5.

XI. Nota II. **De scientia media.** Ob triplicem diversitatem objecti, scientia Dei triplici nomine distinguitur. In quantum enim respicit possibilia, appellatur *scientia simplicis intelligentiæ*: propterea quod ejusmodi objectum mere concipitur et in propria ratione consideratur. In quantum vero respicit futura absoluta, dicitur *scientia visionis* : propterea quod quidquid existentiam recipit quocumque temporis puncto, id Deo, qui indivisibili sua æternitate omnia tempora ambit, præsens est. Denique prout respicit futura conditionata, nominatur *scientia media*: propterea quod medio modo se habeat respectu duarum superiorum. Objectum enim ejus nec mere possibile est, nec absolute futurum : sed futurum esset, si causa in his aut his circumstantiis collocaretur. Hujus scientiæ expressam mentionem non facit S. Thomas, sed eam evidenter includit in scientia *simplicis intelligentiæ*. Attamen post exortas controversias circa præscientiam Dei cum libertate creaturæ componendam, ea scientia, claritatis gratia, peculiari nomine donata est a Theologis. — Hæc clare dicuntur a defensoribus scientiæ mediæ, sed utrum vere, expendendum restat.

XII. Nota III. **Expungitur scientia media.** Præmitto quæstionem a me non moveri de vocabulo, sed de re ipsa : admittatur, si placet, *scientia media*, non abnuo : sed teneo eam admitti non posse ut distinctam a *scientia visionis* vel *simplicis intelligentiæ*. Convenit inter nos et adversarios quod scientia *una* est ex parte Dei, et solummodo distinguitur ex ratione objecti cogniti. Ergo si scientia media nullum habet objectum distinctum vel ab objecto scientiæ simplicis intelligentiæ vel ab objecto scientiæ visionis, nonnisi per arbitrium et contra præjacta communia principia adstruitur. Atqui revera scientia media nullum habet objectum distinctum ab objectis alterutrius scientiæ. Quod ut brevius et clarius probemus, sistamus in *futuro conditionato libero*, de quo specialis est quæstio, et pro quo introducitur scientia media : *Si Petrus ingredietur in atrium pontificis, negabit Christum; Si Evangelium prædicabitur Tyriis et Sidoniis, hi convertentur ad Christum.* Sumendo hujusmodi propositio-

nes, aliasque similes, ut jacent, seu vi propositionis hypotheticæ, posita veritate *conditionis*, nempe *ingressus in atrium pontificis*, et, *prædicationis Evangelii*, non sequitur certo veritas conditionati, seu, *negatio Christi a Petro*, et, *fides Tyriorum et Sidoniorum* : quia cum agatur de *conditionato* ponendo a causis liberis, etiam in conditionibus appositis, *conditio* ipsa non est causa necessaria conditionati, et talis ut det intellectui certitudinem *determinati* conditionati, ut supra, n. IX, dictum est. Ergo futurum conditionatum liberum, etiam verificata conditione, inter incerta et mera possibilia recensendum est, æque ac si nulla apponeretur conditio. Sed, consentientibus nostris adversariis, mere possibilia sunt objecta scientiæ simplicis intelligentiæ. Ergo inutilis scientia media. — Modo autem consideremus actualitatem conditionati futuri, *negationis Petri*, quam procul dubio Deus a tota æternitate certissime cognovit. Hoc conditionatum non potest in ipsa conditione *ingressus in atrium pontificis* dignosci, ut hucusque probavimus, neque in ipsis causis liberis, neque in alterutra parte disjunctivæ propositionis; tamen certo cognoscitur a Deo ut futurum. Relinquitur ergo ut cognoscatur, sicut cetera futura absoluta, quia, ut paulo ante notavimus, conditio est nulla respectu conditionati liberi futuri. Sed, concedentibus adversariis, futura absoluta cognoscuntur a Deo *scientia visionis;* ergo et futura conditionata : et consequenter *scientia media* non habet locum in Deo, quia objecto proprio destituitur.

XIII. Nota IV. **Doctrina S. Thomæ.** Hujus scientiæ expressam mentionem non fieri a S. Thoma convenit inter adversarios et defensores scientiæ mediæ; sed hi addunt eam evidenter a S. Doctore includi in scientia *simplicis* intelligentiæ. Quod probare conantur ex amplitudine verborum, quibus objectum simplicis intelligentiæ Angelicus explicat. Sic enim ait : « Ea vero, quæ non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei vel creaturæ; sive in potentia activa sive in passiva, sive in potentia opinandi vel imaginandi vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest; omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. » — P. I, Qu. XIV, Artic. IX. — At fateor haud mihi persuaderi posse quod quis possit sibi in animum inducere doctrinam S. Thomæ utcumque favere scientiæ mediæ, cum aperte S. Doctor hanc rejiciat in eodem articulo immediate post citata verba : « Sed horum, quæ actu non sunt, prosequitur Angelicus, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt (*sive absolute sumpta, sive apposita conditione*) : et omnia ista dicitur Deus scire *scientia visionis*. Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt (*sive absolute, sive defectu non appositæ conditionis)*. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiæ*. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem. » — Mihi videtur manifestum quod hic S. Doctor dicat pertinere ad scientiam simplicis intelligentiæ ea *quæ non habent esse distinctum extra videntem*, et ad scientiam visionis ea *quæ habent esse distinctum extra videntem*. Consequenter futura conditionata, si futura revera sunt, habent esse extra videntem, et ideo sunt objecta scientiæ visionis; si vero futura non sunt, quia conditio non est apposita, non habent esse extra videntem, ac per consequens sunt objecta scientiæ simplicis intelligentiæ. Et in responsione ad 3, in eodem Articulo, addit : « Non oportet quod quæcumque scit (*scientia simplicis intelligentiæ*) Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint : sed solum ea, quæ *vult* esse, vel *permittit* esse, » seu ea quæ scit scientia visionis, ut S. Doctor explicat in verbis transcriptis ex corpore Articuli. In Articulo autem XVI. ejusdem Quæstionis, quærens, utrum Deus habeat de rebus scientiam speculativam, hæc concludit : « Dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum : ipse enim operabilis non est. — De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum. Quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. — Sed de his quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his, quæ secundum aliquod tempus facit. Mala vero licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona,

inquantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea. » — Vide per S. Thomam omnia ea quæ quocumque modo futura sunt, a Deo sciri *scientia visionis*, quæ practica est, talis scilicet quæ facit suum objectum, quatenus habet adjunctam voluntatem, et ideo cognoscit *quia* facit; ea vero quæ futura non sunt, quocumque modo sumantur, sciri scientia simplicis intelligentiæ, quæ speculativa est. Unde neque implicite neque explicite Angelicus locum relinquit scientiæ mediæ, imo explicite eam expungit ex determinatis objectis tum scientiæ simplicis intelligentiæ, tum scientiæ visionis. — Hæc compendiose a me delibata sunt ne limites Institutionum excederem. Cf. Billuard, *Cursus Theolog.*, De Deo, Dissert. V, VI et VII; Goudin, *Tractatus Theologici*, Tract. *De scientia Dei*, Qu. II, Artic. IV; Joannes a S. Thoma in P. P. Qu. XIV, Disput. XIX et seqq. — Porro S. Thomam hac in re ad unguem S. Augustini doctrinam exprimere, conveniunt omnes. Ceterum de mente S. Augustini dicemus in sequenti Articulo.

ARTICULUS QUARTUS

(25)

De concordia divinæ præscientiæ cum humana libertate.

I. Quæstio. Statuta certitudine præscientiæ divinæ futurorum liberorum, quæritur, quo pacto humana libertas salvatur cum præscientia certa Dei : nam si Deus præscit a tota æternitate futura libera, hæc certissime et infallibiliter eveniunt, quia impossibile est scientiam Dei falli posse; si autem futura libera infallibiliter eveniunt, qua ratione libera sunt? Et nota quod quæstio eadem omnino viget, quæcumque sententia teneatur circa medium cognoscendi futura conditionata : nam sive ponatur Deum hujusmodi futura scire, quia ipse decreto suo futura determinavit, ut nos probavimus; sive dicatur Deum scire hujusmodi futura in causa libera posita in certa conditione, quæ tamen conditio determinanda et ponenda est per divinum decretum, ut defensores scientiæ mediæ contendunt, semper dubium occurrit : nam futurum illud, quod certissime Deus cognoscit ut futurum, certissime est ponendum, esto sub conditionibus in quibus ipse voluntatem humanam ponit. Quod quidem dic-

tum volo contra illos, qui sive ex levitate sive ex ignorantia sive alia de causa) nesciunt hanc agitare quæstionem, quin puerili impudentia nobis insultent, quasi nos libertatem humanam in discrimen vertamus : non animadvertentes quod eisdem et ipsi tenentur difficultatibus.

II. Status quæstionis. S. Augustinus in Libro V *De Civitate Dei*, Cap. IX, nn. 2 et 4, hæc de Tullio scribit : « In has angustias coarctat (*Cicero*) animum religiosum ut unum eligat e duobus : aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse præscientiam futurorum ; quoniam utrumque arbitratur esse non posse, sed si alterum confirmabitur, alterum tolli : si elegerimus præscientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium ; si elegerimus voluntatis arbitrium, tolli præscientiam futurorum. Ipse itaque ut vir magnus et doctus, et vitæ humanæ plurimum ac peritissime consulens, ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium. Quod ut confirmaretur, negavit præscientiam futurorum ; atque ita dum vult facere liberos, facit sacrilegos. *Religiosus autem animus utrumque eligit, utrumque confitetur, et fide pietatis utrumque* confirmat... Quod vero negat (*Tullius*) ordinem omnium causarum esse certissimum, et Dei præscientiæ notissimum, plus eum quam Stoicos detestamur. Aut enim Deum esse negat (quod quidem inducta alterius persona in libris de Deorum natura facere molitus est); aut si esse confitetur Deum, quem negat præscium futurorum, etiam sic dicit nihil aliud, quam quod ille *dixit insipiens in corde suo, Non est Deus*. Qui enim non est præscius omnium futurorum, non est utique Deus. » — Hæc sapienter Augustinus. Igitur duo certissime sunt tenenda : 1° certissima præscientia divina futurorum liberorum ; 2° libertas humana. Utrumque veritas est ; et veritas veritati opponi nequit. Ergo tota quæstio consistit in explicando nexu utriusque veritatis ; cujus nexus solutio etiamsi menti nostræ non innotesceret, non propterea alterutra veritas esset neganda.

III. Principia. Thomistæ ergo, quibus assentimur, ad explicandum præfatum nexum tria hæc principia præmittebant.

Principium primum. Aliud est aliquid esse *infallibile*, aliud esse *necessarium :* nam necessarium importat determinationem ad unum, et ideo tollit a causa indifferentiam, quæ est essentialis libertati (Ps. 50, VII) ; sed infallibilitas respicit solummodo certitudinem facti et complectitur etiam *modum*

causalitatis ipsius facti, nempe intrinsecan indifferentiam et electionem ipsius voluntatis, si sermo sit de *facto* producto a causa libera. Unde quod est *infallibile* non est necessario futurum ; quamvis quod est necessario futurum sit etiam infallibiliter futurum. Hæc distinctio explicite traditur ab Origene Lib. II. *Contra Celsum*, n. 20 (pag. 407, Opp. Tom. I, Parisiis,1733).

Principium alterum. Scientia Dei utpote perfectissima et infinita cognoscit non solum ens, sed etiam omnes entis modalitates, seu, in casu nostro, actionem voluntatis non solum ut actio est, sed etiam reduplicative ut libera est. Secus enim scientiæ Dei aliquid deesset, ut est manifestum.

Principium tertium. Voluntas Dei tantum se extendit quantum se extendit cognitio ejus, cum qua realiter indentificatur, quamvis ratione distinguantur. Ergo est universalissima, attingens nempe actionem voluntatis humanæ ut actio est, et ut libera est. Et quia est efficacissima, utpote infinita, potest velle et facere quod actio fiat et quod fiat *eo modo* quo fieri vult, nempe *libere* fiat ab humana voluntate (Inf. 30).

IV. Solutio quæstionis. His ergo præjactis principiis, hoc modo thomistæ solvunt quæstionem propositam. Deus præscit ad æterno actiones liberas futuras sive absolute sive conditionate, quia vult et decernit ab æterno eas esse futuras. Attamen Deus ab æterno decernit eas futuras non quocumque modo sed libere futuras. Quia autem voluntas divina est universalissima et efficacissima, attingit etiam modalitatem actionis voluntatis, ut dictum est in tertio principio ; seu facit ut ea quæ vult ab æterno, in tempore certissime fiant et eo modo fiant, quo ipsa fieri vult, nempe libere. — Ex quo sequitur quod non solum scientia vel voluntas Dei nihil detrahant humanæ libertati, quin potius ipsæ sint causa humanæ libertatis (Ps. 50, V) ; et « ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult ». — P. I, Qu. XIX, Artic. VIII, corp., et ad 2. Quod igitur Deus præscrit futurum, *infallibiliter* futurum erit, sed non erit futurum necessarium, sed necessario liberum, *quia* ut liberum Deus præscit.

V. Nota. Mens S. Augustini. Hanc explicationem esse ad mentem S. Thomæ manifeste probatur ex ratione adducta, quæ est ipsius Angelici, loc. cit. Sed similiter doctrina tra-

dita est S. Augustini. In V. enim *De Civitate Dei*, Cap. XI, n. 4, habet : « Voluntates nostræ tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque præscivit ; et ideo quidquid valent, certissime valent, et quod facturæ sunt, ipsæ omnino facturæ sunt, quia *valituras atque facturas ille præscivit, cujus præscientia falli non potest.* » Et Libro III, *De libero arbitrio*, Cap. III, n. 8, sapientissime scribit : « Adtende enim, quæso, quanta cæcitate dicatur : si præscivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam præscivit, necesse est ut velim quod ille præscivit ; si autem necesse est, non jam voluntate, sed neecssitate id me velle fatendum est. O stultitiam singularem ! Quomodo ergo non potest aliud fieri quam præscivit Deus, si voluntas non erit, quam voluntatem futuram ille præscivit?... Ita fit, ut et Deum non negemus esse præscium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit præscius voluntatis nostræ, cujus est præscius ipsa erit. *Voluntas ergo erit, quia, voluntatis est præscius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est præscius. Non igitur per ejus præscientiam mihi potestas adimitur, quæ propterea mihi certior aderit, quia ille, cujus præscientia non fallitur, adfuturam mihi esse præscivit.* » Habes etiam in his Augustini verbis, voluntatis **actuum** causam esse Dei præscientiam ; proindeque actus illos futuros a Deo in sua præscientia prædeterminante videri : quod est ipsamet thomistarum sententia.

VI. Conclusio hujus et præcedentis articuli. Ceterum in vestiganda doctrina de præscientia divina, nec non de influxu Dei in creaturas (de quo sermo erit in quarto Capite) memento, lector, illius Pauli ad Romanos XI, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ, et scientiæ Dei : quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus !* Quæ ergo incomprehensibilia Paulus proclamat, comprehendere non præsumas : sed crede imprimis et adora mysterium ; et postea ratiocinare, non ut abscedas a fide sed ut in fide magis permaneas, non ad mysterium penetrandum sed ad ipsum defendendum ab impugnationibus illorum qui non credunt. Ex sententiis autem quæ libere in contrariam partem agitantur inter catholicos, tene quæ magis tibi conformis rationi videtur ; sed contra eos qui a te dissentiunt, cave ab injuriis, quas sapientia reprobat, charitas detestatur. Sequere thomistas, sequere molinistas : utrinque habes magistros

doctissimos et piissimos; at noli amplecti veritatem extra charitatem, nam et ipsa charitas veritas est

CAPUT TERTIUM

DE VOLUNTATE DEI

Prologus. Deinde (*Prol.* in Lib. III) quæritur de voluntate divina. Voluntatis autem objectum est bonum, sicut intellectus est verum: et quia duo sunt objecta bona, Deus nempe ipse et creaturæ, de ordine voluntatis divinæ ad utrumque objectum primo loco est disputandum. Actus autem voluntatis amor vocatur; consequenter de amore Dei secundo loco est dicendum. Voluntas autem est subjectum libertatis, et quia Deus seipsum vult necessario, movetur tertia quæstio, utrum voluntas Dei alia a se libere an necessario velit. Quidquid insuper vult Deus, vult ab æterno; vult autem etiam actus liberos nostræ voluntatis; hinc quarto loco quæstio movetur de concordia voluntatis divinæ cum humana libertate. Præterea in creaturis a Deo volitis mala inveniuntur tum physica tum moralia; quæ omnia utrum possint esse objecta divinæ voluntatis, quinto loco est inquirendum. Quia tamen de libertate divina in operibus ad extra, satis dictum est in Cosmologia (*Artic.* 9), et de concordia præscientiæ divinæ cum humana libertate, nec non de voluntate divina respectu malorum actum est in præcedentibus articulis (*Artic.* 25 et 14), remanet ut in hoc Capite dicamus solummodo : 1° *de objectis voluntatis divinæ ;* 2° *de amore Dei.*

ARTICULUS PRIMUS

(26)

De voluntate divina ejusque objectis.

I. In Deo est voluntas. Inclinatio illa, quæ inest cuilibet rei in bonum sibi conveniens, *appetitus* dicitur; et appellatur *voluntas*, quando est inclinatio consequens cognitionem

intellectivam (Ps. 42, I et seqq. — 48, I). Ubicumque autem est intellectus bonum apprehendens, ibi necessario est voluntas bonum ipsum appetens, sicut et in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Cum ergo in Deo sit intellectus (22, I), necesse est ut in ipso sit voluntas. — Attamen quia Deus est simplicissimus, actusque purissimus (12, III), voluntas divina non est quid potentiale in se, neque quid realiter distinctum ab essentia, sicut in nobis, sed *sicut* in Deo *suum intelligere est suum esse, ita suum velle.* — P. I, Qu. XIX, Artic. I.

II. Dei voluntas primo per se et necessario vult essentiam suam, hoc est essentiam divinam, ut summa bonitas est. Dico, ut summa bonitas est, quia formalis ratio objecti voluntatis est *bonitas,* sicut ratio formalis objecti intellectus est veritas. — Probatur propositio. Illud dicitur objectum in quod primo, per se et necessario fertur aliqua facultas, quod ratione sui attingitur a facultate ipsa, cetera vero ratione ipsius, et quod perfectissime explet inclinationem ipsius facultatis. Sed hujusmodi est essentia divina respectu voluntatis Dei; hæc enim sequitur intellectum, cum quo realiter idem est. Cum igitur intellectus divini objectum primarium, per se, necessarium et adæquatum sit essentia divina sub ratione veri (22, IV), sequitur quod ipsa divina essentia sub ratione boni sit objectum primarium, per se, necessarium et adæquatum voluntatis Dei.

III. **Dei voluntas vult etiam alia a se, attamen secundario et non necessario.** Quod secundario velit, constat ex propositione præcedenti; quod non necessario sed liberrime, probavimus in Cosmologia (*Artic.* 9). Probatur ergo quod Deus nedum possit, sed convenienter velit alia a se. Nam de ratione boni est quod sit communicabile; unde illud vulgatissimum adagium : *Bonum est diffusivum sui* (*Ib.* V, ad 1). Ergo Deo maxime competit esse communicabilem extra se. « Unde si res naturales, inquantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse et alia. Sed se ut finem (C. 8, II), **alia** vero ut ad finem. » — P. I, Qu. XIX, Artic. II.

VI. Nota **I. Divisiones divinæ voluntatis.** Tironibus perutile erit hic summatim attingere, quæ nedum a theologis, sed ex parte etiam a philosophis dicuntur de divisionibus volun-

tatis divinæ. Generatim autem tenendum est hujusmodi divisiones non significare distinctas in Deo voluntates, seu non accipi *ex parte volentis*, sed fundari in distinctione objectorum, eo modo quo supra (Artic. 24, n. VII) diximus de divisione scientiæ divinæ. Hisce declarationibus præmissis, venio ad hujusmodi divisiones indicandas.

V. Nota II. **Voluntas beneplaciti et voluntas signi.** Voluntas *beneplaciti* est voluntas proprie dicta prout dicit inclinationem in bonum conveniens secundum naturam; unde proprie est in Deo, sicut in eo proprie est voluntas, ut dictum est n. I. — Voluntas *signi* est voluntas metaphorice dicta, seu est *signum* per quod Deus manifestat suam voluntatem; sicut cum aliquis præcipit, voluntatem habet quod fiat illud quod præcipit : non quod præceptum ipsum sit voluntas, sed significat voluntatem præcipientis, et hoc sensu nomen voluntatis a voluntate ipsa transit in ejus signum.

VI. Nota III. **Voluntas signi quintuplex est, seu signa voluntatis sunt,** operatio, præceptum, consilium, permissio et prohibitio. Hanc divisionem ita declarat S. Thomas, P. I, Qu. XIX, Artic. XII : « Hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per seipsum vel per alium : per seipsum quidem, inquantum facit aliquid, vel *directe*, vel *indirecte* et *per accidens*. Directe quidem, cum per se aliquid operatur; et quantum ad hoc dicitur esse signum *operatio*. Indirecte autem, inquantum non impedit operationem : nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII *Physicorum*. Et quantum ad hoc dicitur signum *permisio*. Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum vel necessaria inductione, quod fit *præcipiendo* quod quis vult, et *prohibendo* contrarium, vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad *consilium*. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hæc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tanquam signa voluntatis. »

VII. Nota IV. **Voluntas antecedens et voluntas consequens.** Hæc est celebrior voluntatis divinæ partitio. Prima fertur in objectum bonum vel malum secundum absolutam ejus considerationem; altera vero fertur in objectum bonum vel malum non absolute sed secundum peculiaria sua adjuncta consideratum. Ita judex vult voluntate *antecedente* ut homo libere vivat, quia libere vivere secundum se sumptum est bonum : at voluntate *consequente* vult illum hominem privare libertate vivendi, non quia homo est, sed quia, e. g., est homicida : damnare enim homicidam est bonum, liberare est malum. Et quia prior est consideratio objecti secundum se, postea vero cum suis adjunctis, hinc denominationes voluntatis *antecedentis* et *consequentis*. — Recte notat S. Thomas, P. I, Qu. XIX, Artic. VI, ad 1, quod : « Neque tamen id quod antecedenter volumus simpliciter volumus, sed secundum quid, quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt; in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus : quod est consequenter velle. Unde potest dici quod judex justus *simpliciter* vult homicidam suspendi, sed *secundum quid* vellet eum vivere, scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici *velleitas* quam *voluntas*. » — Cave tamen ne dixeris voluntatem antecedentem esse voluntatem *fictitiam* : est enim vera realisque voluntas, quia vere realiterque vult bonum secundum se consideratum.

ARTICULUS SECUNDUS

(27)

De amore Dei.

I. In Deo est amor. « Primus motus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis, inquit S. Thomas, P. I, Qu. XX, Artic. I, est amor. Cum enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria objecta, quamvis motu contrario ; bonum autem principalius et per se sit objectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono ; oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus, qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum ; ut *gaudium* quam *tristitiam*, et *amorem* quam *odium* (Ps. 44, V). Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud. — Rursus quod est communius naturaliter est prius. Unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam

actus voluntatis et appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione : sicut *gaudium* et *delectatio* est de bono præsenti et habito : *desiderium* autem et *spes* de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum sive non habitum : unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus ; et propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum ; neque aliquis gaudet, nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatæ. Et similiter tristitiam et cetera hujusmodi manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, opportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia. » Quia ergo in Deo est voluntas in actu, necesse est ut in ipso sit amor, non ut importat passionem (Ps. 45, II), sed simpliciter ut est actio intellectivi appetitus, seu voluntatis.

II. Corollarium. Deus autem vult seipsum primo, per se et necessario, alia autem a se secundario, propter se et libere, ut diximus in superiori articulo. Ergo idem omnino dicendum est de amore Dei : amor enim est primus actus voluntatis, ut dictum est numero præcedenti.

III. Amor Dei non præsupponit sed causat bonitatem in creaturis quas amat. Hanc pulcherrimam doctrinam ita declarat et probat S. Thomas, P. I, Qu. XX, Artic, II : « Quia enim, inquit, voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas ejus, vel vera vel æstimata, provocat amorem quo ei volumus et bonum conservari quod habet et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus : » quia voluntas Dei est causa omnium rerum.

IV. Corollaria. Ex his infer :

Corollarium primum. Deus omnia existentia amat, juxta illud Sapientiæ XI, v 25 : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti : nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti.* Et revera : omnia existentia, inquantum existunt, bona sunt ; esse enim cujuslibet rei est quoddam bonum, et similiter quælibet rerum perfectio. Atqui non existunt nisi per voluntatem Dei. Ergo bonitas, quam habent, est ipsis a Deo volita et causata et conservata in ipsis ; consequenter

cuilibet existenti Deus vult aliquod bonum. Sed amare nihil aliud est quam velle alicui bonum. Igitur Deus omnia existentia amat. — *Ibid.* Artic. II.

Corollarium alterum. Deus meliores seu perfectiores creaturas plus diligit. Patet. Ideo enim creaturæ aliæ aliis meliores sunt, quia nobiliorem habent naturam, seu perfectiorem bonitatem. Non habent autem eam a seipsis sed a Dei voluntate. Igitur perfectioribus creaturis Deus perfectiorem bonitatem vult et causat et conservat in ipsis. Sed amare est velle alicui bonum ; ergo majus bonum alteri velle, est ipsum plus amare. Consequenter Deus meliores creaturas plus diligit. — Hunc autem intensiorem amorem intellige ex parte objecti seu boni majoris alteri voliti, non ex parte actus voluntatis, qui certe in Deo simplicissimus est, non admittens magis et minus, et semper eodem modo se habens. — *Ibid.* Artic. III.

Corollarium tertium. Physice ergo loquendo, seu quantum ad simplicem conditionem naturæ, Deus plus diligit angelos quam homines, et homines plus diligit quam ceteras inferiores creaturas. Patet ex præcedenti corollario. Angeli enim quoad conditionem naturæ nobiliores sunt hominibus, sicut et homines aliis rebus inferioribus. Dictum est autem naturas nobiliores a Deo plus diligi. — *Ibid.* Art. IV.

Corollarium quartum. Moraliter vero Deus justos præ injustis diligit. Præter enim naturæ bonitatem, justi bonitatem moralem præ se ferunt. Unde sapienter S. Thomas : « Quantum ad conditionem naturæ angelus est melior homine... Secundum ordinem ad gratiam et gloriam æqualitas invenitur, cum eadem sit mensura hominis et angeli, ut dicitur *Apoc.* XX : ita tamen, quod quidam angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. » *Ibid.* Artic. VI, ad 2.

CAPUT QUARTUM

DE DIVINIS ATTRIBUTIS IN ORDINE AD ACTIONES TRANSEUNTES

Prologus. Quarto loco edisserendum diximus (*Prol.* in L. III) de divinis attributis in ordine ad actiones transeuntes (Cf. *inf.*, 30, VII, IX), quarum scilicet terminus est extra Deum, nempe creatura. — Principium autem illarum actionum est omnipotentia divina, qua Deus educit res ex nihilo (C. 6, X); unde 1° erit sermo *de omnipotentia Dei*. Res autem non solum indigent creari sed etiam conservari in accepta existentia; unde 2° dicendum est *de divina rerum conservatione*. Quia insuper res non solum sunt, sed etiam vere agunt ut causæ secundæ; 3° agam *de influxu divino in causas secundas*. Denique creaturæ omnes in unitatem finis conspirant; quæ conspiratio providentiam Dei manifestat: unde 4° *de divina providentia* in rerum creatarum administratione edisseram.

ARTICULUS PRIMUS

(28)

De omnipotentia Dei.

I. Quo sensu potentia potest et debet admitti in Deo. Quid sit potentia jam dictum est (O. 8, II et seqq.), nempe *principium ad aliquid producendum*, si est potentia activa, vel principium ad aliquid recipiendum, si est potentia passiva. Cum autem potentia passiva de se dicat imperfectionem, omnino ableganda est a Deo. Contra potentia activa est perfectio, quia agere ad perfectionem pertinet; et quia omnis perfectio in Deo est, non potest ipse carere potentia activa. In nobis autem potentia non est idem ac actio, quia sumus semper potentes intelligere, non autem semper actu intelligimus. Hoc autem de Deo dici non potest, cum ipse sit simplicissimus actus; et consequenter potentia activa in Deo est realiter ipsamet actio, sicut actio ejus est realiter ipsamet divina essentia.

II. Deus est omnipotens. Etenim potentia activa dicitur

per ordinem ad ea, quæ ab ipsa fieri possunt. Ea autem quæ fieri possunt, antequam fiant, sunt possibilia. Ergo *potentia activa dicitur per ordinem ad possibilia*, ut recte concludit S. Thomas P. I, Qu. XXV, Artic. III. Possibilia autem, quia sunt ipsa divina essentia ut imitabilis, infinita sunt (23, V). Cum igitur potentia activa Dei sit infinita, sicut et ceteræ ejus perfectiones, ad omnia possibilia producenda sese extendit; proindeque potentia activa Dei est omnipotentia. Omnipotentia enim non aliunde dicta est quam ab *omnia posse*.

III. Corollaria. *Corollarium primum.* Impossibilia ergo intrinseca (O. 9, II), quia non possunt habere rationem entitatis, factibilia non sunt, seu non cadunt sub omnipotentiam, quæ ab ordine ad possibilia nominatur. Unde « convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere ». P. I, Qu. XXV, Artic. III.

Corollarium alterum. Deus igitur peccare nullatenus potest: « Nam peccare est deficere a perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo; quod repugnat omnipotentiæ. Et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens. » *Ibid.* ad. 2. — Cf. Origen. *Contra Celsum*, Lib. V, n. 23, pag. 595 (Opp. Tom. I, Parisiis, 1733).

IV. Divinæ omnipotentiæ competit creatio imo et soli omnipotenti Deo convenit. Quod creatio competat omnipotentiæ divinæ manifestum est ex dictis. Creatio siquidem est possibilis (C. 6, VIII), et quidquid possibile est diximus cadere sub divinam omnipotentiam; imo creatio est factum (C. 6, X), quod nonnisi a Deo esse potuit. — Quod autem creatio soli omnipotentiæ divinæ conveniat, probavimus ex parte *rei factæ* in Cosmologia (Artic. 7, III); sed non inutile erit eamdem veritatem confirmare ex parte *modi* faciendi.

Etenim, ut profunde ratiocinatur S. Thomas, P. I, Qu. XLV, Art. V, ad 3: « Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi. Major enim calor non solum magis sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam; tamen creare ipsum *ex nihilo* demonstrat potentiam infinitam... Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita: quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut *non entis* ad *ens*. Et quia nulla

creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est (Qu. VII, Art. II), relinquitur quod nulla creatura possit creare.» Unde merito S. Augustinus in Lib. IX. *De Genesi ad litteram*, Cap. XV, n. 26, habet: « Angeli autem nullam omnino possunt creare naturam : solus enim unus cujuslibet naturæ, seu magnæ seu minimæ, creator est Deus, id est, ipsa Trinitas, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. »

ARTICULUS SECUNDUS

(29)

De rerum creatarum conservatione.

I. Conservationis notio. Res creatæ nedum existentiam acceperunt, sed in accepta existentia perseverant, ut manifestum est tum externa tum interna experientia. Hæc perseverantia rerum in existendo, sumpta ex parte principii, quo res custodiuntur ut perseverent in *esse*, dicitur *conservatio*.

II. De duplici conservatione. Porro conservationis duæ species distinguntur: quarum una dicitur *positiva* seu *directa* seu *per se;* alia vero dicitur *negativa* seu *indirecta* seu *per accidens*. — Conservatio directa tunc habetur quando res conservata ita a conservante dependet, ut sine conservantis positiva actione existere per se non possit ; ita aqua per calorem calefit, et nonnisi per eamdem caloris actionem calida perseverat. — Conservatio vero *indirecta* est vel non destructio rei, vel actio removens principium, per quod res corrumpi posset: quæ actio non directe fertur in rem ipsam conservatam, sed in causas, quibus positis, res ipsa corrumpi posset vel perire; ut si quis custodiat puerum ne in ignem cadat, puerum indirecte conservat. — P. I, Qu. CIV, Artic. I.

III. Quæstio. Quibus declaratis, nemini dubium esse potest, res creatas indigere indirecta Dei conservatione, ut in accepta existentia perdurent : ideo enim perdurant, quia Deus illas non destruit, quas tamen in nihilum redigere posset, si velit, sicut potuit ex nihilo eas ad existentiam producere. Hæc autem voluntas divina non destruens res, est ipsarum conservatio saltem indirecta. De hoc ergo nulla dubitatio. Unde tota quæstio est, utrum creaturæ, ut in accepta existentia perseverent, necessario indigeant *positiva* Dei conservatione. Respondeo :

IV. Creaturæ ad existendum indigent necessario positiva Dei conservatione. Conclusio est contra Durandum aliosque, qui stant pro necessitate solius conservationis negativæ. — Probatur. Creaturæ in accepta existentia *contingenter* perdurant, nec a Deo independenter existunt, sed ab ejus voluntate in existendo pendent. Ergo indigent necessario positiva Dei conservatione. — Probatur *consequentia*.

Ex contingentia. Ex eo enim quod creaturæ contingentes sunt, non in seipsis sed in alio, hoc est in Deo, rationem habent propriæ existentiæ (O. 21. IV). Cum vero *de facto* existunt, non propterea rationem contingentiæ amittunt, sed sic sunt ut possint non esse, sicut antequam essent ita non erant ut possent esse. Sicut ergo vi contingentiæ indigent positive habere existentiam ab alio, ita ratione ejusdem contingentiæ indigent ut ab alio in existentia positive conserventur.

Ex dependentia a Deo. Nam repugnat fingere creaturas omnino emancipatas a dependentia Creatoris : qui non solum res omnes creavit, sed omnia jugiter ordinat ad finem qui est communicatio suæ bonitatis et manifestatio suæ gloriæ (C. 8, IV). At vero si creaturæ in semel accepta existentia ex seipsis se conservant, emancipatio seu omnimoda independentia tum in esse tum in agere concedenda est ipsis, nec est amplius ratio ulla qua mundum gubernari a Deo etiam in minimis probemus. Quæ consequentia est absurdissima. Indigent ergo creaturæ positiva Dei conservatione.

Ex Dei voluntate. Ideo enim res creatæ sunt, quia Deus eas voluit esse : qui quidem actus ab æterno positus durat, ita nempe ut creaturæ, sicut divina voluntate creatæ sunt, ita eadem voluntate perseverent in accepta existentia. Sicut ergo voluntas creans res est quid positivum, ita quid positivum est ipsa divina voluntas res ipsas conservans.

Hinc recte S. Thomas, P. I, Qu. CIV, Artic. I : « Necesse est dicere, inquit, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturæ conservantur in esse a Deo : » conservatione scilicet positiva, qua creaturæ sic conservantur a Deo, ut a conservante dependeant et sine eo esse non possint, ut ibi-

dem explicat S. Doctor. « Dependet enim, ita prosequitur, esse cujuslibet creaturæ a Deo ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit (Lib. XVI. *Moral.*, Ed. Maur. Cap. XXXVII, n. 45; vet. Cap. 18). » — Et S. Augustinus, quem Angelicus citat in calce ejusdem Articuli, Lib. IV. *De Genesi ad litteram*, Cap. XII, n. 22, scribit : « Creatoris... potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturæ : quæ virtus ab eis quæ creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. »

V. Conservatio ita Deo competit, ut repugnet alicui creaturæ potentia sese conservandi independenter a Deo. Hæc propositio secunda, qua præcedens conclusio confirmatur, ob oculos ponitur a S. Thoma, Qq. Disp. *De potentia*, Qu. V. *De conservatione rerum*, Artic. II. « Ad omnipotentiam Dei, inquit, non pertinet quod possit facere duo contradictoria esse simul (28, III). In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid, quod ejus conservatione non indigeat, contradictio implicatur. Jam enim ostensum est (*Artic. præced.*) quod omnis effectus a sua causa dependet, secundum quod est ejus causa. In hoc ergo quod dicitur, quod Dei conservatione non indigeat, ponitur non esse creatum a Deo ; in hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur esse creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret Deum facere aliquid quod non esset creatum ab eo ; ita si quis diceret Deum facere aliquid quod ejus conservatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non potest. » Et P. I, Qu. CIV, Art. II, ad 2, ait : « Cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui præstari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen præstari quod sit causa alterius ; ita etiam nulli effectui præstari potest quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei præstari, quod sit conservativus alterius..., præsupposita tamen, ut S. Doctor addit in resp. ad 1, principali conservatione, quæ est ab ipso Deo. »

VI. Nota. **Quo sensu conservatio sit continuata creatio.** Communiter dicitur conservationem esse continuatam creationem : quod quidem dictum, probe explicatum, veritatem habet, quidquid in contrarium, post Bayle aliosque paucos antiquiores, dicat Galluppi in suis Lectionibus Logicæ et Metaphysicæ, Lect. XCIV. Non enim in Deo duæ distinctæ cogitandæ sunt actiones, una qua creat, et altera qua conservat res creatas ; neque alia est existentia rei in principio suæ creationis et alia cum in eadem existentia perdurat. Consequenter conservatio, sive consideretur ex parte principii, sive ex parte termini, non differt a creatione. Attamen creatio, in se formaliter sumpta, nihil subjecti creati præsupponit, cum sit eductio totius rei ex nihilo sui et subjecti ; contra, conservatio rem conservandam ut jam existentem subaudit, cui continuatur influxus, quo ex nihilo educta est. Sub hoc igitur secundo respectu conservatio differt a creatione (Cf. *inf.* Artic. 31, n. II.)

ARTICULUS TERTIUS

(30)

De actione divina in causas secundas. — Prænotiones. De natura actionis divinæ ad extra.

I. Quæstio. Probavimus in superiori articulo necessitatem actionis divinæ ut creaturæ in accepta existentia perseverent. Atqui, ut jam præmonuimus in prologo ad præsens caput, creaturæ, sicut realiter sunt ita realiter agunt : a qua actione creaturarum, quæ est perfectio, Deus excludendus non est, ne aliquid ponatur in creaturis a causalitate divina independens. Cum enim Deus sit causa prima, extra ordinem entium existens, infinita et universalissima, est causa *profundens totum ens et omnes ejus differentias* : ita scilicet ut non solum *esse* rerum creatarum, sed etiam *agere* (quod est *esse* quoddam) a causalitate divina immediate pendeat ; et non solum *agere* simpliciter, sed etiam *modus* actionis, *necessario* nempe, *contingenter* vel *libere*. Si secus esset, Deus non esset causa prima, neque infinita, neque universalissima, ut patet ex terminis : aliis verbis, non esset Deus (cf. S. Th. in I. *Periherm.*, lect. XIV, n. 22. — Ed. Leon.). Hinc illud Apostoli (Act. XVII, 28): *In ipso enim vivimus et movemur et sumus*; « quia, commentatur S. Thomas, etiam nostrum *vivere*, et nostrum *esse*, et nostrum *moveri*, causantur a Deo » (P. I, Qu. XVIII, Artic. IV, ad 1.). Ita igitur certum est Deum influere immediate ac per se in omnem actionem creaturæ, ut id negare

absurdum sit in philosophia et *erroneum in fide*, ut addit et probat Suarez (*Dispp. Metaphys.* Disp. XXII, Sect. I, § VII). Quæstio igitur, quæ in præsenti disputatur, non est de *an sit* in genere divinus influxus immediatus in actiones causarum secundarum, sed *qualis* sit influxus ille. Supposita nempe necessitate divini influxus immediati (contra illos, qui nonnisi influxum *mediatum* concedebant, consistentem in sola creatione et conservatione virtutis agendi creaturarum), tota præsens quæstio est de *modo* quo Deus influit in causas secundas, cum istæ actu agunt (cf. inf., n, X).

II. Errores cavendi in solvenda hac quæstione et principia certo retinenda. Duo in solvenda hac quæstione sunt errores cavendi et duo opposita principia absolute retinenda. Primum principium est quod, sic Deus intelligatur agere in causas secundas, ut sub influxu divino creaturæ revera agant. Oppositum asserere est error Occasionalistarum (O. 45). — Alterum principium est quod, sub Dei influxu causæ secundæ non solum agunt, ut dictum est, sed etiam agunt *modo* convenienti suis propriis naturis, *necessario* scilicet si causæ secundæ sunt necessariæ, *contingenter* si contingentes, *libere* si liberæ. Oppositum est etiam error (cf. *ibid.*) : Deus enim, in contraria hypothesi, auferret per actionem influxus modum agendi proprium creaturis, quem ipsis contulit per actionem creativam.

III. Corollarium. Quia igitur tota præsens quæstio, ut supra (n. I) dictum est, consistit in assignando, non quidem existentiam (hæc admittitur), sed *modum* actionis vel influxus divini in actiones causarum secundarum ; sic modus ille est determinandus, ut ex una parte non deroget necessitati ejusdem influxus, et ex altera parte non adversetur modo agendi causarum secundarum. In hoc stat nodus difficultatis hujus salebrosæ quæstionis : quæ intime, uti jam diximus (24, X, ad 1, fin.), connexa est cum quæstione de *medio*, in quo Deus præcognoscit futura libera, sive absoluta sive conditionata (Art. 24, seq.). Quia enim, juxta nos, omnia eveniunt ex prædeterminatione divinæ voluntatis efficacissimæ (complectentis nempe fieri infallibiliter rei et modi ejusdem), etiam actio divinæ potentiæ exequentis imperata divinæ voluntatis, per se et ab intrinseco efficacissima est, ut dicetur. — Illi autem scriptores, qui nonnisi divinum concursum per se indifferentem et inefficacem ponunt, omnia argumenta unice fundant super *scientia media* (*ib.*), ut videre

est apud Suarez, *Dispp. Metaphys.*, Disp. XXII, Sect. IV, n. XIV, et seqq.

VI. Ratio prænotionum quæ præmittuntur ad solvendam quæstionem. Accidit plerumque dissensiones oriri ex non satis percepta natura quæstionis de qua disputatur : exinde enim oriuntur fallaciæ *elenchi* (L. 43, IV), et nullus disputandi est finis. Quod si hoc generatim verum est, mirari non debemus idipsum evenisse in hac controversia de natura influxus divini, supra quam dici potest difficili. Conabor igitur pro viribus quædam præmittere, quæ lucem afferant doctrinæ quam defendimus. Incipimus in hoc Articulo a declaranda natura actionis divinæ.

V. Actio divina, qua Deus influit in causas secundas est idem realiter ac divina essentia. Etenim, *Deus, in se consideratus est omnino unus et simplex*, seu, est *una et eadem res simpliciter* (P. I, Q. XIII. Art. XII). Hinc illud theologicum axioma : *Omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*. Ratio est, quia ratione infinitæ perfectionis, Deus a sua natura excludit quamcumque compositionem (quæ imperfectionem et finitatem importat), et ideo excludit compositionem subjecti et accidentium, ad quorum genus pertinet *actio*, « quæ non est ipsa substantia agentis » (II, *C. G.*, cap. IX, n. 4). Igitur actio divina, intellectus, voluntas, potentia, etc., sunt realiter ipsamet divina essentia (12 et 18, II ; 26 et 28, I).

VI. Corollarium primum. Actio divina in se, seu active accepta, non est actio media inter Deum et effectum. Ergo quoties de divino influxu iu actiones causarum secundarum sermo est, non sic ille est intelligendus ac in nobis accipitur actio. Equidem, *Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit aliqua actio ipsius media inter actum voluntatis et effectum, sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere* (II. *C. G.* Cap. XXXV, n. 1). Patet. Si enim actio divina esset realiter quid *medium* inter Deum et effectum ejusdem actionis, eo ipso actio divina realiter a Dei essentia distingueretur, et esset accidens ejus, ut in nobis contingit. — Idem ob eamdem rationem dicendum est de intellectu divino, voluntate, potentia, etc. : quæ non sunt quid *medium* inter essentiam divinam et divinam actionem.

VII. Corollarium alterum. Actio divina est formaliter immanens. Ergo *divina actio non potest esse de genere illarum*

actionum quæ non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia (II, *C. G.* Cap. XXIII, n. 4). *Deus non agit aliqua actione quæ sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna : sed ejus velle est ejus agere* (*ib.* Cap. XXXI, n. 3). Scilicet, loquendo *formaliter*, in Deo actio, sive creativa, sive conservativa, sive motiva causarum secundarum, quia est *realiter* essentia divina (quæ a se non potest in aliud transire), est actio *immanens*, non autem actio *transiens*. Consulto dixi, *loquendo formaliter*, propter distinctiones, quas infra (n. IX) declarabo.

VIII. Corollarium tertium. Efficacia actionis divinæ immanentis in Deo. Ex hoc autem quod actio in Deo sit *immanens* seu quod suum *facere* sit suum *intelligere* et *velle*, sequitur corollarium maximi momenti. In nobis etiam *intelligere* et *velle* sunt actiones immanentes. Sicut autem possumus aliquid velle fieri *nunc*, ita possumus nunc velle aliquid fieri non nunc, sed in aliquo tempore futuro determinato. In qua secunda hypothesi *velle* existit *nunc*, sed *producere* rem volitam non *est*, sed *erit :* ita ut ratio *futuræ* productionis afficiat rem, non autem *velle*, ut patet ex terminis. Ponamus ergo quod *velle* sit per se *efficax* ad producendum effectum, scilicet quod *velle* sufficiat ut res in se, id est extra nos producatur; data hac suppositione, manifestum est quod, sicut *velle nunc* rem *pro nunc* est rem ipsam produci *nunc*, nulla alia interveniente actione voluntatis, ita velle *nunc pro tunc*, est rem ipsam produci in illo *tunc* determinate futuro, quin necesse sit ponere aliam actionem, ut res illa producatur, sed sufficit illud *velle*. Ita medicus, v. g., præscribit ut detur infirmo medicina, et detur in hora determinata; *Unde si ejus velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente* (II. *C. G.* Cap. XXXV, n. 1). — Ex hoc probatur quod Dei actio creativa rerum est æterna, quin tamen mundus sit æternus : quia Deus ab æterno voluit mundum produci in tempore determinato. Et quia actio volitiva Dei est per se efficax, in tempore determinato mundus de *novo* est productus, sed *nulla actione* divina *de novo* existente.

Non solum autem *quando*, sed etiam *modum* rerum complectitur divina voluntas. « Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus sequitur causam, non tantum secundum *id quod fit*, sed etiam secundum *modum fiendi* vel

essendi... Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod *fiant ea*, quæ Deus vult fieri, sed quod *eo modo* fiant, quo Deus ea fieri vult. » Scilicet necessario, contingenter vel libere, secundum quod ea quæ Deus vult fieri, disposuit fieri necessario a causis necessariis, contingenter a causis contigentibus, libere a causis liberis. « Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes ; sed propterea quia Deus voluit eos (*effectus*) contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit. » (P. I, Qu. XIX, Artic. VIII.) Scilicet, radix contingentiæ in rebus et causis creatis est, juxta S. Doctorem, divinæ voluntatis *efficacia* (Cf. Cajet. *ib.*).

XI. Actio Dei est virtualiter transiens. Quamvis autem *formaliter* loquendo actio divina *ad extra*, active considerata seu ut est ab agente Deo, non sit actio transiens sed immanens, ut dictum est (n. VII), nihil tamen prohibet quominus actio divina, cujus terminus extra Deum producitur, et est creatura vel *aliquid* in creatura, dicatur *virtualiter* transiens. Ratio est, quia actio formaliter immanens est perfectio agentis *a quo* et *in quo* est actio ipsa, sicut *intelligere* et *velle*; actio autem formaliter transiens est ab agente quidem, sed perfectio quam importat est in *passo* seu in subjecto, *in* quo actio ipsa agentis recipi intelligitur ; sicut scindere artificis et urere ignis recipiuntur in ligno. Et quia actio transiens, ut sic, non est immediate nisi propter perficiendum passum seu subjectum, merito dicitur quod agentis et passi una est actio, agentis ut *a quo* est, passi ut *in quo* est. Manifestum est autem quod per efficaciam actionis divinæ aliquid ad extra in creatura producitur, sive illud sit *esse* per *creationem*, sive *duratio* in *esse acceptoper* *conservationem*, sive *agere* per *motionem*. *Effective* igitur actioni divinæ ad extra competit totum id quod est perfectionis in actione transeunte. Probavimus autem quod actio in Deo formaliter est immanens. Ergo sequitur quod sit formaliter immanens et efficaciter seu virtualiter transiens. Hinc sine ullo inconvenienti dicimus cum S. Thoma : « Duplex operationis genus Deo attribuimus. Genus quidem operationis in aliud extrinsecum transeuntis Deo attribuimus, inquantum dicimus quod creat, conservat et gubernat omnia... Aliud vero operationis (*immanentis*) genus Deo attribuimus, in quantum ipsum *intelligentem* et *volentem* dicimus (Qq. Dispp. *De Potentia*, Qu. X, Art. I. — Cf. P. I, Qu. XXV, Art. I. ad 3).

X. Actio Dei in actiones causarum secundarum non est univoca cum actione rerum creatarum, et a nobis potest quidem per analogias declarari, sed non propria definitione definiri. Hæc propositio, maximopere inculcanda, est corollarium et veluti scopus omnium præcedentium prænotionum. Convenit inter theologos essentiam divinam, ut in se est, non intuitive a nobis in præsenti statu viæ videri : abstractive enim assurgimus ad Deum cognoscendum per ratiocinationes ex creaturis. Quæ cum in infinitum distent a perfectione infinita Dei, nonnisi analogice cum divina natura conveniunt ; et ideo ratione quidem *connexionis* demonstrative ostendunt *existentiam* Creatoris et attributornm ipsi convenientium secundum quod est earumdem creaturarum principium ; ratione autem infinitæ *deficientiæ* a perfectionibus Dei infinitis, nonnisi analogicas notiones naturæ divinæ, ut in se est, præbent (O. 44, XVIII, et seq.). Consequenter in hoc præsenti statu neque *mediate* essentiam divinam, ut in se est, possumus cognoscere, neque eam positive definire definitione proprie dicta.

Quod autem dicitur de essentia divina eadem ratione affirmandum est de divinis attributis, de divinis actionibus, deque modo agendi Dei : tum enim attributa tum actiones sunt realiter idem ac divina essentia, et supra n. V. dictum est, quamvis distinguantur distinctione quæ *rationis* est, et quæ *virtualis* etiam dicitur (Art. 18, II, et seqq.). Et hæc est ratio cur attributa divina de Deo ita affirmantur quoad *an sint*, ut possint negari quoad *quid sint* positive, scilicet secundum illud quod exprimunt ex creaturis deductum, et Deo, ut in se est, inadæquatum : affirmantur *propter nominis rationem*, negantur vero *propter significandi modum* (I. *C. G.*, Cap. XXX, circa fin.).

Innixi hisce certissimis principiis, has duas propositiones non contradictorias ullo modo sed omnino veras dicimus : 1am Deus *physice movet* seu *præmovet voluntatem ad agendum*, motione scilicet seu præmotione divina, propria Deo, et non *univoce* sed *analogice* solummodo cum actionibus creaturarum conveniente ; 2am, Deus *physice non movet*, seu *non præmovet voluntatem ad agendum*, motione scilicet seu præmotione conveniente *univoce* cum actionibus creaturarum. Aliis verbis, affirmatur divina præmotio physica propter nominis rationem ; negatur propter significandi modum, ut diximus cum S. Thoma. — Et hinc est quod non potest esse

præsens quæstio nostra de *quid sit* præmotio divina in se, neque de *quid sit* in se *modus* ipsius (cum enim active sumpta præmotio sit realiter ipsa essentia divina — sup., n. V, — tam impossibile nobis est definire *quid sit* divina præmotio in seipsa, quam impossibile nobis est definire quid sit in se divina essentia) ; sed est quæstio de *an sit* divina præmotio, *an sit* talis modus divinæ motionis. Ad quod probandum sufficit assumere pro medio demonstrationis non quidem *quod quid est*, scilicet definitionem *essentiæ præmotionis in se*, sed *quid significet* præmotionis nomen (Cf. P. I, Qu. II, Artic. II, ad 2). — Sequitur etiam quod, ignorata *quidditative* essentia actionis seu influxus Dei in actiones creaturarum, et solummodo probata ejus existentia, mysterium debet manere (sicut in ceteris quæ Dei essentiam in se respiciunt) quoad *modum* conjungendi libertatem creaturarum et *efficaciam* divinæ motionis, quia *quid in se* sit *modus* agendi divinus nos latet : utramque tamen firmiter retinemus, et solvendo adversariorum difficultates, demonstramus utramque vere coëxistere. (Cf. *Cajetan.* in Epist. ad Romanos, Cap. IX, super illa verba : *Quæ præparavit in gloriam*, § *Respondeo quod dupliciter*. Parisiis, 1540, pag. 67.)

XI. Fallacia elenchi in hac quæstione. — Sicut igitur Deus est *superessentia*, *superveritas*, *superbonitas*, etc., ita actio divina verius dicenda est *superactio* quam *actio*, *supermotio* quam *motio*, sicut magis est *supervoluntas* quam *voluntas*, et *superefficax* quam *efficax*, etc. Quæ cum ita sint, et communiter ab omnibus admittantur, mirum videtur quod quando agitur de motione divina in actiones causarum secundarum, et præsertim ut thomistica præmotio impugnetur, principia ista pessumdentur ; et sic adversarii contra thomistas ratiocinantur, ac si *motio* vel *præmotio* divina *univoce* conveniat cum motione vel præmotione propria rerum creatarum. Qui argumentandi modus universam theologiam a fundamentis subvertit. Retinendum est igitur quod actio divina et actio creaturarum non sunt unius rationis, id est non sunt univocæ, sed analogæ ; ergo sine fallacia elenchi (L. 43, IV) ex natura unius non potest concludi natura alterius. Præterea, neque quid sit actio divina potest a nobis propria definitione definiri, ut constat ex dictis in num. præc. Et tamen quid sit positive in se ipsa deberet a nobis cognosci, ut in se *modus* proprius agendi Dei in actiones causarum

secundarum dignosceretur; et sic concluderetur id quod adversarii nostri concludere contendunt, scilicet quod læditur nostræ libertatis ratio, si actio divina per se et ab intrinseco efficax moveat efficaciter voluntatem. — Cum hoc modo contra nos argumentantur adversarii (Cf. Suarez, *Dispp. Metaphys.* Disp. XXII, Sect. II, n. VII, et seqq. Sect. IV, n. XIII, et seqq.), supponunt id quod supponere non debent, sed probare tenentur et probare non possunt : scilicet motionem divinam esse univocæ naturæ cum actione creaturarum, et ideo neque a Deo fieri posse ut voluntas proprium modum agendi ab ipsa motione divina habeat, ut scilicet ab ipsa actione divina habeat quod ideo se movet libere, quia a Deo movetur ut libere se moveat. Illud, quod ad præscripta logicæ et metaphysicæ concludere possunt, est, quod Deus non movet causas secundas, sive necessarias, sive contingentes, sive liberas ad agendum actione univoce conveniente cum actionibus causarum secundarum. Quod libentissime conceditur, ut n. præc. dictum est.

XII. Epilogus præcedentium. — Igitur actio divina in causalitatem causarum secundarum, sic necessaria est, ut non deroget neque causalitati neque modo agendi consentaneo naturæ earumdem; — est idem realiter ac essentia divina; proindeque est actio immanens; habens tamen efficiam actionum transeuntium; — ejus essentia non potest a nobis propria definitione definiri; — nonnisi ergo per fallaciam *elenchi* a modo agendi causarum secundarum concluditur ad modum agendi Deo proprium in causalitatem earumdem causarum secundarum.

ARTICULUS QUARTUS

(31)

De actione divina in causas secundas. — Prænotiones aliæ. De natura actionis divinæ ad extra, consideratæ secundum relationes ad causas secundas.

I. Ratio sequentium prænotionum. Actio divina, qua Deus movet causas secundas ad agendum, considerata active, id est in seipsa, idem realiter est ac divina essentia. Ex hoc igitur capite non multiplex est divina actio, sed una et simplicissima, sicut una et simplicissima est essentia divina. — Atqui actio divina non solum *active* et prout est in seipsa consideratur, sed etiam *passive,* scilicet ex parte ejusdem actionis *effectus*, qui est creatura vel aliquid in creatura (Artic. præc., n. IX). Ex actione autem Dei in creaturas sequitur *relatio realis* in creaturis ipsis respectu Dei, sicut ex productione effectus sequitur in effectu relatio realis ad causam a qua producitur. Huic autem relationi creaturarum respondet in Deo relatio, non quidem *realis*, sed solummodo *rationis*. Et ideo secundum multiplicationem et distinctionem in creaturis realium relationum ad Deum, ponuntur in Deo diversæ relationes *rationis* ad creaturas, quamvis sciamus diversis hujusmodi conceptionibus seu relationibus respondere in Deo unam et eamdem simplicissimam actionem, unam et eamdem rem simpliciter (Cf. P. I, Qu. XIII, Art. XII).

Hisce principiis innixi, quotidie loquimur de Dei *potentia*, de ejus *voluntate*, *scientia*, *actionibus*, quasi de diversis rebus: quæ tamen in Deo sunt *realiter* idem, scilicet essentia divina simplissima. Non obstante enim identitate rei, essentia divina *intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam et sub ratione naturæ* (P. I, Qu. XXV, Art. I, ad 3) : similiter potentia in Deo non est « aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, inquantum scilicet potentia importat rationem *principii exequentis* id quod voluntas *imperat*, et ad quod *scientia dirigit* : quæ tria Deo secundum idem conveniunt (*ibid.*, ad. 4) ».

Denique ob eamdem rationem « potentia in rebus creatis non solum est principium actionis (*et ideo actio in illis est media inter potentiam et effectum, sicut potentia est media inter essentiam et actionem*) sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quod est *principium effectus*, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia (*secus actio divina esset* media, *ut in nobis*), nisi forte secundum modum intelligendi (*nota*), prout divina essentia, quæ in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ (*ib.*, ad 3). Actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina (*ib.*, ad 2) ».

Considerata actione divina in ordine ad potentiam, intellectum, voluntatem, restat ut eam consideremus secundum

diversas relationes consequentes in creaturis, ut hic supra dictum est.

II. Tres præcipuæ relationes consequentes in creaturis ex actione divina. In creaturis tria præcipua considerantur : *esse, duratio* in esse accepto, et *agere*. Dictum est autem (*Art. præc.*, I) per divinam actionem hæc tria haberi in creaturis : quæ divina actio, licet sit *immanens* formaliter (*ib.*, VII), est tamen virtualiter et efficaciter *transiens*, quia revera extra Deum ponit effectam creaturam (*ib.*, IX). Facile autem intelligitur quod per illa tria accepta, tribus modis creatura refertur ad Creatorem.

Nam per creationem, quæ est productio totius rei ex nihilo sui et subjecti, creatura *de non esse* absolute educitur ad *esse* ; ergo creatio, passive accepta, seu prout est relatio in creaturis, *importat habitudinem creaturæ ad Creatorem cum quadam novitate seu inceptione* (P. I, Qu. XLV, Art. III, ad 3). — Actio divina ad quam creatura dicit realem relationem per *esse* acceptum cum quadam novitate seu inceptione, dicitur *creatio activa* (C. 6, VI) ; quæ, sicut patet ex dictis, est realiter idem in Deo, ac potentia, voluntas, intellectus, uno verbo, essentia divina.

Deinde. Creaturæ in accepta existentia perstant : quod, ut diximus (*Artic. præc.*, I), nonnisi per actionem divinam habetur. « Neque tamen oportet, quod, quamdiu creatura sit, dicatur *creari* (P. I, Qu. XLV, Art. III, ad 3). » Ratio est, quia *duratio in esse* non est proprie *inceptio* seu *novitas esse* ; et consequenter importat habitudinem creaturæ ad Creatorem sine novitate et cum sola *continuatione* seu *duratione* in *esse* accepto. — Actio divina, ad quam creatura dicit realem relationem in sua continuatione essendi, dicitur conservatio activa. — Patet autem quod « conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis (*creativæ*), *qua dat esse* (P. I, Qu. CIV, Art. I, ad 4) ».

Tertio. Sicut autem creaturæ *esse* accipiunt per *creationem*, et perdurant in *accepto esse* per *conservationem*, ita habent potentiam seu virtutem activam agendi, seu movendi (sumpto latissime *motu* pro actione qualibet), et revera agunt. In *agere* autem a Deo pendent non secus ac in *esse* et in *conservari* (*Art. præc.*, I). Actio divina ad quam terminatur relatio creaturæ ad Creatorem in *agere*, dicitur *influxus, actio, motio*, etc.

III. Duæ præcipuæ relationes agentis creati ad Deum motorem. Sicut autem actio divina una et eadem in se, ex ...ibus relationibus realibus creaturarum ad ipsam, *esse*, ...*servari* et *agere*, tres sortitur relationes rationis et deno...minationes, *creare, conservare, movere* (id est dicitur *creatio*, ...*servatio, motio*) : ita ex diverso respectu, quem creatura ...gens potest dicere ad Deum motorem, duplici modo deno...minatur et intelligitur motio divina.

Aut enim motio divina ita accipitur, ut per eam creatura de *potente-agere*, seu de *non-esse-agere* absolute, fiat *actu-agens*, seu *esse-agere;* et in hoc casu motio divina passive accepta, seu prout est relatio in creaturis, importat *habitudinem* ad Creatorem *cum quadam novitate seu inceptione agendi*. Actio divina, ad quam causæ secundæ dicunt realem relationem per *agere* actu ex motione divina cum novitate seu inceptione, dicitur *motio activa*. — Aut motio divina accipitur ut per eam causa secunda non accipiat *agere*, sicut in prima hypothesi, sed duret in *accepto agere*, eo proportionato modo quo hic supra dictum est de *esse* conservato. Quo in casu non oportet quod quamdiu creatura agit, jam posita in actu per motionem, dicatur *moveri* motione illa, de qua dictum est hic supra ; sicut duratio creaturæ in accepta existentia dicitur non *creatio* sed *conservatio*. Igitur ista actio divina passive accepta, seu prout est relatio in creaturis, importat *habitudinem* ad Creatorem cum continuitate agendi. — Actio autem divina, ad quam causa secunda dicit realem relationem, in sua agendi duratione, dicitur *cooperatio, coëfficientia* seu *continuatio activæ* motionis. — Patet autem quod ista divina cooperatio non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem motionis, qua Deus dat agere (Cf. S. Th. I-II, Qu. CXI, Art. II).

Hic notandum quod Deus dicitur *cooperari* actionibus nostris, quia *operatur* in nobis, quatenus nempe *cooperatio* supponit *operationem*. « Cooperari, inquit Angelicus, dicitur aliquis alicui non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad præsuppositum finem : homo autem per gratiam operantem adjuvatur a Deo ut bonum velit. Et ideo, præsupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur » (*ib.*, ad 3). — Cf. inf, n. V, *Quæ hucusque*.

IV. Motio prævia et concursus simultaneus. Postquam inter scriptores quæstiones motæ sunt de natura motionis

divinæ et in scholis ardentius agitari cœperunt, nova etiam adinventa sunt vocabula. S. Thomas, et cum eo priores scholastici, utuntur vocabulis, *influxus, actionis, motionis* ; sed quia plerique scriptores deinceps concursum *simultaneum* invexerunt, ac in sensum hujus concursus simultanei trahere conati sunt motionem divinam a S. Doctore aliisque communiter inculcatam, necesse fuit ut novo vocabulo designaretur veritas thomistica et diceretur *præmotio* : quo vocabulo *motio* proprie dicta distingueretur a concursu mere simultaneo, qui aut nullatenus aut nonnisi improprie motio est.

Per hoc autem respondetur objectioni dicentium quod, si *motio* simpliciter dicta significat totum id solummodo quod nos intelligimus nomine *præmotionis*, irrationabilis videtur, aut saltem inutilis, hæc novi vocabuli introductio ; sed neque inutilis neque irrationabilis videtur hæc introductio thomistis ; venenum igitur latet sub hoc vocabulo, nec idem significat præmotio ac motio, nec præmotio est S. Thomæ. — Respondemus enim dicendo quod nomine præmotionis non aliud revera intelligimus quam motionem proprie dictam et efficacem, qua scilicet educitur subjectum de potentia ad actum. Vocabulum igitur novum introductum est, non ad novam rem significandam, sed ad veterem significationem tuendam. Eo enim ipso quod recentiores scriptores interpretati sunt *motionem divinam,* impense inculcatam a S. Thoma aliisque Doctoribus, pro *concursu* per modum solius coëfficientiæ, exclusa motione divina per modum veræ motionis, — pro concursu nempe qui non est *eductio subjecti de potentia in actum,* sed est indifferens et præparatus, *si homo velit habere illum,* — pro concursu denique qui nonnisi æquivoce potest dici *motio ;* vitio verti nobis non debet si pro tuenda hac *motione* proprie dicta usi simus vocabulo *præmotionis* : sub quo nullum latet venenum, nisi forte illud salutare, quo pellitur morbus æquivocationis in disputationibus scientificis. — Ceterum quæstio de vocabulo esse non potest : si displicet vocabulum *præmotio*, dicatur simpliciter *motio*, dummodo intelligatur *motio* proprie dicta, qualis a Doctoribus definiebatur, et motio *efficax*, ut passim docet S. Thomas, id est talis divinus influxus, ut *per eum* causa secunda *educatur de potentia in actum*, sicut statim explico.

Motio igitur divina, per quam causa secunda de *agere-potentia* transit ad *agere-actu*, prout n. præc. tradidimus, intelligitur

dupliciter : aut per modum *motionis* proprie et simpliciter dictæ, aut per modum *adminiculi*, esto necessarii ut causa agat. Quia distinctio subtilis est, eam illustramus exemplis. Instrumentum, puta *serra*, movetur ab artifice ad secandum : sine autem hac artificis actione vel motione instrumentum non posset *movere* seu *agere* neque ad secandum neque simpliciter ad motum. Habet igitur instrumentum virtutem ut moveatur, non autem ut *faciat se movere* ab intrinseco, etiamsi quando est motum actu, moveat, etiam seu agat secundum propriam naturam, *coagente* seu *coëfficiente* vel *cooperante* causa movente. Hæc motio dicitur prævia, seu præmotio, imo est motio proprie dicta, se habens non solum per modum *actionis*, coëfficiendo *operationem* instrumenti, sed etiam per modum *impulsus applicantis* instrumentum ad eamdem operationem : quia *vi ejus* causa secunda reducitur de potentia in actum, seu fit actu, et quatenus facta actu, agit. — De his plenius in sequenti numero.

Motio per modum *adminiculi* non est carentia in causa mota virtutis sese ex se movendi, sed est carentia perfectionis, seu melius inadæquatio virtutis cum motu seu actione producenda. Unde proprie loquendo, præfata causa non indiget *moveri*, sed *sociari* et *adjuvari*, ut quod sibi deest virtutis et adæquationis cum effectu seu actione producenda, suppleatur ab altera causa : et sic alterius causæ actione addita effectum consequitur, ad quem obtinendum ipsa sola impar est. Hæc motio dicitur *simultanea*, seu *concursus simultaneus*. Neque est motio proprie dicta, ut jam notavimus, sed potius *mera cooperatio*, ac dependens ab *acceptatione* causæ cui cooperatur, ut ex declaratis, num. III, colligitur : causa enim secunda *se ex se* facit actu et agit, et non *vi* causæ primæ (quia, etiamsi concursus simultaneus poneretur addi ab intrinseco, non est *per se efficax*), quamvis non *sine* causa prima, quatenus concursus simultaneus, de quo est sermo, ponitur unum ex *prærequisitis* ad agendum.

V. Influxus prævius-simultaneus. Egimus in superiori numero de natura motionis seu influxus divini prævii et de natura ejusdem influxus simultanei, secundum quod in se et divisim accipi possunt. Nunc ad majorem etiam influxus prævii seu præmotionis physicæ declarationem, dicendum est de utroque influxu, secundum quod conjunctim et ut unus concursus assumitur a thomistis cum nostris magistris

Augustino (Cf. in fine hujus num.) et Thoma. Interest maxime hæc declarare, ut omnes sciant quid nos cum schola nostra defendimus : ex his enim declarationibus apparebit manifeste (ut ego existimo) quod illi qui nos impugnant quando affirmamus necessitatem influxus divini prævii, supponunt id quod est falsum, naturam illius influxus pervertendo : constanter enim sumunt in sensu *activo* quæ nos de præmotione dicimus in sensu *passivo*, vel viceversa, et sic offendunt iterum fallaciam elenchi (Artic. præc., n. XI). Utar, quantum potero, verbis S. Thomæ vel præclariorum ejus interpretum.

Traditur germana notio physicæ præmotionis. « Movere (*active*)..... nihil aliud est quam *educere* aliquid de potentia in actum » (P. I, Qu. II, artic. III) ; educere autem *aliquid* de potentia in actum, et *facere* ut illud *aliquid* agat, idem prorsus significant in materia de qua agimus. — Moveri (*passive*) igitur, quod est correlativum activi *movere*, nihil aliud est quam aliquid *educi* de potentia in actum, idest, *fieri* aliquid ut agat. Quæ omnia si applicemus Dei motioni, qua ipse movet voluntatem nostram, dicendum est quod divinum *movere* est *educere* voluntatem de potentia volendi in actum volendi, seu est *facere* voluntatem in actu ut velit, facere ut voluntas, ex se potens velle, actu velit : velit, inquam, non quocumque modo, sed voluntarie, id est ut voluntas est. Divinitus ergo *moveri* est voluntatem *educi* de potentia volendi in actum volendi, est *fieri* voluntatem voluntarie velle, *fieri* ut voluntas velit, imo verius, *fieri* voluntas ut velit. In hoc exclusive conceptu stat *præmotio divina physica*, quam nos thomistæ unanimiter defendimus ea enim active sumpta definitur : *Actio divina, quæ voluntatem nostram de potentia volendi reducit in actum volendi* : et quidem volendi *quod Deus vult eam velle* (I-II, Qu. XIX, Artic. X. — Cf, inf., 35, n. II) ; passive sumpta : *Motio divina, per quam voluntas nostra de potentia volendi reducitur in actum volendi.* Hæc definitio patet ex dictis tum hic tum numero præcedenti. Ille tamen *actus* (nota bene), in quem reducitur voluntas, non est *operatio* seu *velle* voluntatis, ut falso supponunt adversarii, nobisque imponunt, sed est *motus* vel *impulsus;* et operatio, qua cooperatur divinæ motioni, sequitur ex voluntate *reducta in actum*, seu *mota* juxta *modum* et *exigentiam* suæ naturæ, ut ex dicendis erit manifestum.

Antequam ad ulteriora procedam, pono verba et exempla quæ habet S. Thomas I, Dist. XL. Qu. I, Artic. I, ad 1 quæque aptissima sunt ad explicandam mentem thomistarum quoad *objectum*, ut ita dicam, definitæ *præmotionis.* — Prænoto quod motio divina est talis actio, quæ effectum exteriorem relinquit, et ideo, *passive* sumpta aliquid ponit, in re quæ movetur. Hoc prænotato, en verba S. Doctoris : « Operatio agentis quædam est ut transiens in effectum, et hæc proprie actio vel passio dicitur ; et tali *actioni* semper respondet e converso *passio* : unde invenitur (*calefactio-actio, et*) calefactio passio, et similiter creatio actio, et creatio passio. — Quædam vero operatio est, quæ non significatur ut procedens ad aliquem effectum, sed magis secundum quod est aliquid in ipso. Et si quidem hæc recipiatur in ipso, illa receptio dicetur passio, et *actio consequens conjunctum* ex recepto et recipiente dicetur *operatio :* quia operatio semper est perfecti, ut patet in sensu. Sentire enim est quædam operatio sentientis, nec procedens in effectum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis in ipso est. Unde sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis, nominat *passionem*, similiter et intelligere, quod etiam *pati* quoddam est, ut in Tertio *De anima* dicitur ; sed quantum ad *actum consequentem* ipsum sensum perfectum per speciem, nominat *operationem*, quæ dicitur motus sensus, de quo dicit Philosophus in III. *De anima*, quod est *actus perfecti.* » Habemus igitur tria sapienter distincta a S. Thoma : Etenim, in motione agentis, quæ consideratur ut transiens, seu ut procedens in exteriorem effectum, sunt : — 1° *motio-actio*, quatenus consideratur ut procedens ab agente motore (e. g., calefactio-ignis) ; — 2° *motio-passio*, quatenus actio moventis consideratur ut recepta in re quæ movetur (e. g., calefieri-ligni ex ignis calefactione) : quæ motio-passio est realiter eadem actio ac motio-actio, et nonnisi *ratione* ab ea distinguitur, ut hic infra dicemus ; — 3° *Operatio* proprie dicta (e. g., lignum-calefactum-calefaciens), idest *actio* consequens conjunctum ex recepto et recipiente, scilicet ex subjecto in se recipiente *motionem-passionem*.

Patet autem quod subjectum motum *operatur*, et operatur immediate immediatione suppositi ; non operatur autem immediate immediatione virtutis, quatenus motionem, qua actu operatur, non a se, sed ab alia causa habet ; sicut lignum non calefacit nisi calefiat. Ergo toto rigore philo-

sophico possumns et debemus dicere quod res mota non *operatur*, nisi causa agens a qua movetur præoperetur in ipsa et in se *præ-accipiat* id quod diximus *actionem-passionem* (calefieri ligni); scilicet utendo vocabulo generico, res mota non *movet* (lignum non calefacit), nisi *præmoveatur* (nisi præcalefiat). In hoc *exclusivo* conceptu *motionis-passionis*, quæ intelligitur ut media inter *operari* causæ et *operari* rei motæ (ut patet ex triplici distinctione posita hic supra) consistit *formaliter* et exclusive essentia et objectum præmotionis. Loco rei motæ, pone voluntatem, et habebis : 1° causam primam, Deum, *moventem* voluntatem (*motionem-actionem*); — 2° voluntatem *motam* (*motionem-passionem, actionem-passionem*), *educi* de potentia in actum, *fieri* de potentia volens, actu volens, seu principium sufficiens et proximum volitionis, *ultimum* scilicet illud, ut hic infra dicemus cum S. Thoma, *per quod* voluntas *ordinatur ad* suum *finem*. qui est volitio ; — 3° voluntatem *actu volentem*, seu elicientem actum (*operationem*) qui est *velle* seu *volitio* — In secundo (nemqe iu *actione-passione*) stat exclusive essentialis et formalis præmotio thomistica. — Porro nonnisi ex confusione passivi (*educi*) cum activo (*operatio seu volitio*) inferri potest, sicut adversarii præmotionis inferunt, voluntatem non esse dominam sui activi (*volitionis*), quia non est domina sui passivi (*educi* de potentia). Præterea, prætermittendo considerationem *passivi*, prætermittunt modificationem ipsius passivi ex natura causæ secundæ; ex qua modificatione habetur *actio* voluntatis, et *modus* actionis, volitio et libertas volitionis, ut ex mox dicendis patebit. Ut breviter dicam, ad argumenta adversariorum possumus respondere : *Transmitto totum et nego suppositum.*

Quo sensu motio divina dicatur PRÆVIA, *idest præmotio*. Movere et moveri sunt correlativa et sunt *simul* (O. 40, IV), nec est quærendum *instans* temporis aut durationis in quo movens *prius* moveat (active), et aliud *instans* in qno subjectum motum moveatur (passive). Ratio est, quia *idem* est *actus moventis et moti* (III *Physic.* Lect. IV, n. 10. — Ed. Leon.); et ideo ex hoc capite non est quærenda prioritas neque posterioritas unius ejusdemque ad seipsum. « Movens enim dicitur inquantum aliquid *agit*, motum autem inquantum patitur ; sed *idem* est quod movens agendo *causat*, et quod motum patiendo *recipit*... Quare oportet unum *actum* esse utriusque, scilicet moventis et moti : *idem* enim est

quod est a movente ut *a causa agente*, et quod est in moto ut in *patiente* et *recipiente* » (*Ib.*). Rejiciendæ ergo sunt phantasiæ, quibus poneretur *præmotio* ut actus Dei moventis active voluntatem distinctus realiter ab actu voluntatis ut motæ, id est passive suscipientis divinam motionem, et consequenter unum præcedere tempore vel duratione alterum.

Porro, « licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia est operatio *facere* motum et *recipere* motum : unde et duo prædicamenta (L. 6, V,) ponuntur *facere* et *pati* » (II. *C. G.* Cap. LVII, n. 2) : « nam quædam operatio est rei, *ut aliud moventis*, sicut calefacere et secare ; quædam vero est operatio rei, *ut ab alio motæ*; sicut calefieri et secari » (III, *C. G.*, Cap. XXII, in princ.). Ex quo capite *actus* moventis et moti, quos diximus hic supra esse unum eumdemque *realiter* actum, differunt secundum rationem. « Nam motus secundum quod procedit a *movente* in *mobile* est *actus moventis*, secundum autem quod est in mobili a movente, est *actus mobilis*. » (III, *Physic.*, loc. cit., n, 11.)

Super illa S. Thomæ verba, *alia est operatio... recipere motum*, notandum cautissime est cum Ferrariensi (in II. *C. G.*, loc. cit., § *In secunda improbatione*), quod S. Doctor non sumit hic *operationem* pro *actione* producta ab eo cujus dicitur operatio : patet enim ex terminis quod *recipere* motum non est actio producta a subjecto moto. Accipitur ergo hoc loco *operatio* eo sensu quo de operatione loquitur ipse S. Magister in citato Cap. XXII, ex III. *C. G.*; videlicet secundum quod « ultimum per quod unaquæque res ordinatur ad finem, est ejus operatio » (S. Th. *Ib.* in princ. Cap.), secundum quem modum *calefieri* et *secari* dicitur operatio calefactibilis et secabilis. Quocirca, sistendo in hoc præciso conceptu *passionis*, qui est recipere motum, in eo quod movetur tria concipimus : — 1° Quod *passio* seu recipere ordinatur ad actum producendum a re mota ex motione moventis, sed non est ipse actus (seu *operatio* proprie dicta, — supra, *Prænoto*) ut productus a re mota ; — 2° Consequenter per id quod est recipere actionem moventis res mota intelligitur solummodo ut completa in ratione principii proximi agendi, seu, uti dicitur communiter in scholis, in actu primo proximo seu *ultimo* agendi, ut hic supra cum S. Thoma dictum est; non autem ut in actu *secundo*, secundum quod actus secundus est actus seu operatio producta vel elicita ab agente moto ; — 3° Actio moventis intelligi

necessario debet ut *prior* passione seu *recipere* motionem illam (et consequenter prior actione *producta* active a re mota ex motione activa moventis) : quo sensu dicit S. Thomas : *motio autem moventis præcedit motum mobilis* (non tempore vel duratione, ut dictum est, sed) *ratione et causa*. Præcedit *ratione* : « prius enim intelligimus motum *ab* agente et movente procedere, quam recipiatur *in* mobili » (Ferrar. in III. *C. G.* Cap. CXLIX, § *Circa hoc ultimum dictum*) ; præcedit *causalitate* (non quia *motio moventis*) sit vera causa effectiva motus mobilis : quia cum eadem res sit motio moventis et motus mobilis (*ut supra dictum est*), quantum ad id quod in recto dicunt, unum non potest esse alterius causa effectiva realiter; sed eo modo quo id quod alteri secundum modum considerandi præsupponitur (*et movere* præsupponitur τῷ *moveri*), ut sic, dicitur prius causalitate. Potest etiam dici quod intelligitur hoc (*motio moventis præcedit*, etc.) de motione et motu quantum ad habitudines, quibus inter se formaliter distinguuntur, non quidem sic, quod una sit alterius causa, sed quia una est conditio agentis, alia vero conditio patientis : causa autem agens est prior causa patiente et materiali » (Ferrar., *loc. cit.*).

Hæc prioritas, quam unice affirmamus, si motioni non competit moventis respectu motus mobilis, revera motio non est; et ideo motio hoc sensu est *prævia*, est *præmotio*.

Quo sensu motio moventis modificatur a causa inferiori mota. Id quod movetur sub actione moventis dupliciter intelligi potest. Aut supponendo quod id quod movetur præcise movet quia motum (sicut baculus movet lapidem præcise quia movetur); et ex hac suppositione sequitur quod id quod movetur ex se nihil confert ad effectum, et sic non est causa, ut patet. De hujus generis subjecto moto non loquimur. — Aut supponendo quod id quod movetur non præcise movet quia motum, sed quod ipsum etiam coëfficit seu concausat, ex se scilicet aliquid conferendo et producendo. Loquimur exclusive de hujusmodi secundis causis motis : ex quibus præcipue est voluntas humana, quæ non solum activa est, sed talis est naturæ, ut ipsi repugnet actus coactus, actus scilicet qui non sit ab ipsa, ut a principio intrinseco et eliciente actum illum. — Applicando igitur voluntati nostræ ea quæ hucusque disseruimus, manifestum est quod voluntas nostra eo ipso quod movetur a Deo, *passive* se habet quoad *recipere* divinam motionem, sicut *active* se habet quoad

actum a se elicitum, qui actus est *velle*. Attamen, per hoc ipsum quod motio divina *recipitur* in potentia voluntatis, *modificata* intelligitur a voluntate ipsa, juxta illud in scholis vulgatum adagium *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Modificatur, inquam, non active sumpta, quasi actio divina, quæ est realiter ipsa divina essentia et formaliter *intransitiva* (30, V, et seqq.) modificetur aut modificari possit a creatura (id enim talis est absurditas, quæ ne mente quidem concipi potest), sed *passive* accepta, secundum *exigentiam* nempe causarum motarum : quatenus Deus ipse modificat, ut ita dicam, propriam actionem motivam, eo sensu quod eam attemperat naturis causarum creatarum, eas movendo et quoad rem et quoad modum proprium agendi ipsarum. « Motus primi moventis, inquit S. Thomas, non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. » (Qu. Dispp. *De malo*. Qu. III. *De causa peccati*. Artic. II.) Et sic *operatio* (sup. *Antequam*) procedit a motione non *simpliciter*, sed reduplicative ut *modificata* ab ipsa re, quæ movetur. Sic ergo intelligimus cum Cajetano divinam motionem, *prius* (prioritate supra explicata) recipi in causa secunda et modificari ab ipsa, deinde impellere ad movendum. « Et... *prius* natura modificatur, quam *impellat* ad movendum. » (P. I. Qu. XIII. Artic. XIII, § *Nec sustinendus est*). Videant igitur illi, qui nobis opponunt Cajetanum, utrum id jure fieri possit et non potius manifesta injuria. In hisce enim pauculis verbis, quæ adduximus, est formula ipsa præmotionis physicæ quam universa schola nostra cum suo Magistro S. Thoma defendit. Sed de Cajetano plura infra (Artic. 35).

De actu elicito a voluntate sub præmotione divina. Totum id quod diximus de motione divina in voluntatem præcedit, secundum rationis et causalitatis ordinem, *actum secundum*, id est *operationem* seu *volitionem* ipsius voluntatis; et ideo motio illa divina est præmotio. Et quia voluntas actu vult ex præsupposita divina motione seu præmotione, per quam reducitur de potentia in actum, ad hanc motionem voluntas non se *habet active* FACIENDO *se velle*, ut verbis utamur nostri Conradi Koellin (in I-II. Qu. CXI. Art. II. corp. § *Sed circa ista nota*), imo S. Augustini, ut infra videbimus, et S. Thomæ (*sup*. 24, n. X, ad 2), idest reducendo se de potentia in actum, sed se habet *passive*, quatenus non sibi dat, sed indiget recipere et de facto *recipit* motionem sibi a Deo

impressam. Non enim est in potestate nostra divina motio, sed nos sumus in potestate Dei; si autem Deus pro sua libera potestate voluntatem movet *active*, sequitur quod voluntas *passive* moveatur : *movere* enim, ut supra diximus, et *moveri* sunt correlativa, et ideo sunt simul (O. 40, IV). Ex hac tamen divina præmotione sequitur *velle* voluntatis, ad quod voluntas *se habet active* (*idem*, *ib.*) : non enim intelligi potest *velle* quod non sit ab intrinseco et active a voluntate, ut constat ex ipsa definitione voluntarii (Ps. 48).

Dictum est autem 1°, quod actio divina movens est efficacissima (Artic. præc., n. VIII) ; ergo suo effectu frustrari non potest; qui effectus, in casu nostro, est ipsum *velle* voluntatis ; ergo sub præmotione physica voluntas nostra *infallibiliter* vult. Dicimus ergo cum Angelico, « quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter » (I-II. Qu. X, Artic. IV, ad 3). Et revera :

Dictum est 2°, quod motio divina modificatur ex voluntate nostra, juxta exigentiam ejus, quæ est *agere* et *libere agere*, ex sua nempe determinatione et electione ; ergo sub præmotione physica voluntas nostra non *necessario*, sed *libere* vult et ex propria electione : ergo *velle* voluntatis sub physica præmotione, respectu voluntatis est *liberum* ; licet consideratum quantum ad efficaciam divinæ præmotionis sit *infallibile*, sicut hic supra dictum est : « Stat causam secundam necessario (*ex suppositione*) moveri a prima ; et cum hoc *ipsum moveri* modificari ex natura causæ secundæ ; et sic (*nota*) movere causæ secundæ provenit *non ex moveri tantum, sed ex moveri* et *modo proprio* ipsius causæ secundæ » (Cajetan. P. I, Qu. XIX, Art. VIII, §. *Secundo distinguendo*). « Et quoniam prius natura modificatur (*motio moventis*) quam *impellat* ad movendum, motio illa jam modificata ad causam contingentem, movebit secundam ad movendum non *necessario* sed *contingenter* » (Id., *ib.* Qu. XIV. Art. XIII, §. *Nec sustinendus*).

Dictum est 3°, quod *idem est actus* (motio) *moventis et* (passio) *moti* : ex quo activo-passivo, idest ex recepta motione et voluntate recipiente (supra. *Antequam*) consequitur operatio voluntatis motæ, id est volitio (sup. *ib.*). Ergo licet actio divina ut est *præmotio* (active ex parte Dei, passive ex parte voluntatis) concipi debeat ut *prior* in ordine ad consequentem *operationem* seu volitionem voluntatis ; considerata tamen ut est *coëfficiens* seu cooperans respectu ejus-

dem *volitionis*, non est prævia huic actioni (*velle*) voluntatis, quasi ex parte rei detur aliquod instans vel signum prius, in quo Deus ante ipsam voluntatem producat volitionem nostram (Cajetan. loc. cit.; Ferrar. III. *C. G.* Cap. LXXXIX, § *Ad omnia ista argumenta... Ad tertium; Capreolus* in I. Dist. XXXVIII, Qu. I, Art. I. *Ad secundum Scoti;* II, Dist. XXV, Qu. I, Art. III, *Ad quartum Scoti*, contra 2am conclus.). Ergo respectu ejusdem volitionis motio divina, non formaliter quatenus *educit* voluntatem de potentia in actum (quo sensu dicitur præmotio, active in Deo, et passive in voluntate, ut dictum est), sed quatenus conjungitur ipsi volitioni est coefficiens, seu cooperans intrinsece operationi voluntatis. Eo enim ipso quod velle seu actio voluntatis procedit ab ipsa voluntate ut mota non simpliciter, sed secundum modum suæ naturæ (quæ est facultas activa et libera), ipsa volitio seu actio voluntatis consideratur ut unus idemque effectus utriusque causæ, Dei scilicet et voluntatis, necessario præ se ferens illud quod in ipsa est Dei et illud quod est voluntatis, seu modus quo attingitur a Deo, ut a causa prima, et modus quo attingitur a voluntate, ut a causa secunda agente sub Dei dependentia et præmotione. In hac cooperatione seu coëfficientia consistit præcise *concursus simultaneus* (quem et *cooperationem* simpliciter et rectius dicimus) admissus et propugnatus a Thomistis ; qui ideo subaudit præmotionem, et differt a concursu *mere simultaneo*, per modum adminiculi, excludente præmotionem, ut patet ex dictis n. præc. Ita scilicet ut « ad omne velle voluntas se habet active et concurrit ipsum eliciendo, sed tamen se non habet active *faciendo se velle*, sed hoc fit ex divina motione, quæ voluntatem *prævenit*, et eam inclinat ut velit ; talem ergo inclinationem et inductionem in velle Deus solus facit. Sed actum ipsum, qui est *velle*, et convertere se ad Deum, ipsa voluntas coëfficit » (Conradus, Op. et loc. cit.). Aliis verbis, præmotio divina *efficit* ut voluntas nostra *coëfficiat* cum Deo agente, secundum propriæ naturæ activitatem et *modum* agendi sibi proprium.

Quæ hucusque declaravimus placet verbis S. Augustini confirmare : « Certum est inquit, nos velle cum volumus : sed ille (*Deus*) facit ut velimus bonum... Certum est nos facere cum facimus : sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati... Ipse ut velimus operatur

(*motio, seu præmotio*) incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus, sine nobis operatur ; cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur » (*al. operatur*. — Lib. *De Gratia et Libero arbitrio*. Cap. XVI, n. 32; Cap. XVII, n. 33. — Ed. Maur.). Nil aliud docet Schola nostra, quando affirmat Deum præmovere potentiam voluntatis ad actionem, faciendo ut velimus et faciamus, et coëfficere actionem nostram cum volumus et facimus.

Sicut autem supra (n. III) dictum est, præmotio physica et concursus simultaneus a nobis admissus non sunt realiter duo influxus, sed unus et idem; distinguuntur autem secundum diversas relationes, quas causa secunda dicit ad ipsam actionem divinam : nam quatenus causa secunda comparatur ad Deum moventem ut passiva, id est ut educta de potentia in actum, seu ut ad *facientem se agere*, actio divina dicitur *præmotio physica;* quatenus vero comparatur ad Deum moventem ut activa, id est ut *coëfficiens* cum divina actione, hæc dicitur *concursus*, seu *cooperatio*.

VI. De prædeterminatione thomistica. Sicut vocabulo *præmotionis*, ita et multo magis vocabulo *prædeterminationis* abutuntur ad nobis faciendam invidiam, qui nos de læsa humana libertate insimulant. Imo sunt nonnulli qui præmotionem concedunt, sed horrent prædeterminationem. Verum hi trepidant timore ubi non est timor, et id unum ostendunt, nec præmotionis, quam admittunt, nec prædeterminationis, quam recusant, naturam habere perspectam. Quod probatu non est difficile. Et quamvis de hac eadem re scripsimus supra (*Artic.* 24, n. X, ad 2), tamen, ob importunitatem adversariorum, iterum scribere non piget.

Et ante omnia noto quod *prædeterminatio* formaliter sumpta non pertinet ad divinam potentiam formaliter acceptam, sed tantummodo *executive :* in sensu formali pertinet ad divinam voluntatem. Quod non de facili invenies notatum ab iis, qui nos impugnant. Diximus cum S. Thoma quod *potentia* in Deo non est aliquid differens a scientia et voluntate divina secundum rem, sed solum secundum rationem, inquantum scilicet *potentia* importat rationem *principii exequentis id quod voluntas imperat*. Et ideo, formaliter loquendo, « *voluntas* est principium operationis, *ut primum imperans opus;* sed *potentia* in his quæ agunt per voluntatem est principium operis, ut *exequens :* et in hoc consistit ratio

potentiæ ut sit *proximum principium* operis et non *primum*. » (I. Dist. XLV, Qu. I, Art. III, ad. 2). Discimus ergo a S. Thoma distingui secundum nostrum modum concipiendi tria in Deo respectu creaturæ : — 1° *intellectum*, qui est quasi forma indeterminata rerum (Cf. P. I. Qu. XIV, Artic. VIII; Qu. XIX, Artic. IV, ad. 4 ; I. Dist. XLV, Artic. III); — 2° *voluntatem*, quæ est quasi forma determinans res in ordine ad existentiam (*cf. ib.*) ; — 3° *potentiam* exequentem voluntatis determinationes. Scilicet adsunt respectu creaturarum, intellectus divinus concipiens, voluntas determinans, potentia exequens. « Potentia, iterum dicimus (sup. n. I) cum S. Thoma, non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem *principii exequentis* id quod voluntas *imperat* et ad quod scientia *dirigit*. Quæ tria Deo secundum idem conveniunt » (P. I. Qu. XXV, Art. I, ad. 4 ; cf. Qu. XIX, Art. IV, ad. 4.). — Quibus positis, sic ratiocinamur. Nihil prohibet quominus dicamus *executive* de actione seu motione divina, id est de divina potentia exequente, quidquid *formaliter* dicimus de divina voluntate imperante. Atqui de divina voluntate imperante tria dicimus, scilicet : — 1° quod prædeterminat causas secundas earumque actiones ; — 2° quod in hac prædeterminatione, ratione suæ efficaciæ (Artic. præc., n. VIII.) est non solum *actio*, sed etiam *modus* agendi ; — 3°, proindeque, quod prædeterminatio non solum non officit contingentiæ et libertati, sed est causa earum. « Et similiter quod... Damascenus eum (S. *Gregorium Nyssenum*) sequens, dicit in secundo libro (Orthod. fid., cap. XXX) quod ea quæ sunt in nobis Deus *prænoscit*, sed non *prædeterminat;* exponenda sunt ut intelligantur ea, quæ sunt in nobis, divinæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia » (III. *C. G.* Cap. XC. *fin.* — Cf. P. I, Qu. XXIII, Art. I, ad 1 ; sup. Art. 24, n. X, ad. 2 ; inf. 35, II). Ergo *executive* hæc eadem dicere possumus de omnipotentia exequente divinæ voluntatis imperata, scilicet : — 1° quod præmotio sit *executive* prædeterminatio ; 2° quod præmotio, ut formaliter præmotio et ut prædeterminatio executive, complectatur *actionem* et *modum proprium agendi* causarum secundarum ; 3° quod prædeterminatio executive et formaliter præmotio nedum non officit contingentiæ et libertati, sed est causa earum. « Deus operatur in volun-

tate et in libero arbitrio secundum *ejus exigentiam :* unde etiam si voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua *omnipotentia* facit, ut illud in quod mutatur voluntarie velit » (II. Dist. XXV, Qu. I, Art. II, ad 1. — Cf. Qq. Dispp. *De veritate*, Qu. XXII. *De voluntate*. Artic. VIII et IX ; P. I. Qu. CVI, Artic. II.).

Igitur, præmotio et prædeterminatio sic invicem comparantur ut (sicut Artic. 24, n. X, ad 2, jam notavimus) una inferat aliam : præmotio infert a posteriori prædeterminationem cujus est executio et effectus ; prædeterminatio infert a priori præmotionem, cujus est ratio. — Imo noto iterum (Cf. *ib.*) quod Angelicus in textu allegato determinationem et prædeterminationem in eadem significatione usurpat ; ex quo licet inferre, juxta hic immediate supra notata, quod motio et præmotio assumi, ex mente S. Doctoris, in eadem significatione jure meritoque possunt (Cf. Artic. et n. cit.).

Hinc præmotio thomistica est revera prædeterminatio divinæ voluntatis, seu, voluntas divina efficacissima qua Deus libere vult fieri, et quæ ipse vult fieri, et quæ eo modo fiunt, quo Deus ea fieri vult (P. I, Qu. XIX, Art. VIII).

VII. Corollarium. Quoties ergo de præmotione physica, et de prædeterminatione sermo est, arcendæ sunt phantasiæ, quibus plerique extra et contra nostram Scholam imaginantur : 1° præmotionem physicam *active* sumptam ad modum actionis creaturarum (30, X, seq.) ; *passive* vero ad modum actionis instrumenti, — quod non habet aliquod principium sui motus (Sup., n. V. *Quo sensu motio moventis* ; inf. 32, I. *Tertius modus*, N. B.). 2° Et ideo imaginantur præmotionem physicam *formaliter* sumptam, non ut *reductionem* voluntatis de potentia in talem actum qui est *moveri* (non autem est *operatio* seu *velle* voluntatis, sed antecedit ipsam operationem), et ideo non ut afficientem exclusive potentiam eamque complentem in ratione principii proximi et sufficientis ad agendum (*sup.*, *V.*, *Quo sensu motio divina*) ; sed ut reductionem voluntatis de potentia in talem actum qui sit ipsa voluntatis operatio, seu ejus velle, et ideo ut producentem in aliquo signo priori a parte rei nostram voluntatis volitionem ante ipsam voluntatem (*ib. Quo sensu motio divina; De actu elicito... dictum est* 3°). 3° Et ideo imaginantur etiam voluntatem per præmotionem impelli ad agendum, non servato modo suæ naturæ (*ib. Quo sensu motio moventis*), sed quasi ad unum determinari, quin actus sit in potestate voluntatis et per modum libertatis (*ib.*, inf. 35, II). 4° Imaginantur etiam præmotionem physicam esse actionem distinctam a concursu seu coëfficientia divina actus voluntatis humanæ, non autem unam eamdemque realiter actionem, et solummodo distinctam ex diversis relationibus quæ sunt in causa secunda (Sup. V. *Sicut autem supra*). 5° Imaginantur denique præmotionem esse ipsam prædeterminationem *formaliter*, non *executive* solummodo (sup. VI.) Hæc et alia, quæ nemo ex nostris dicit, sunt falsa supposita, ex quibus tamen consequentiæ contra S. Thomæ doctrinam de prædeterminatione et præmotione processisse videntur.

ARTICULUS QUINTUS

(32,

Doctrina S. Thomæ de modis quibus exerceri potest influxus in causalitatem alterius.

I. De quatuor modis quibus exerceri potest influxus in causalitatem alterius. Ut autem hac in re dilucide ratiocinemur, prænotandum est influxum in causalitatem alicujus causæ quadruplicis generis esse posse. Hos quatuor modos exponam ipsissimis verbis S. Thomæ (Qq. Disp. *De potentia*, Qu. III. *De creatione*. Art. VII), cujus mens in hac re ita certa est ut nihil supra. Quærens S. Doctor in illo Articulo : *Utrum Deus operatur in operatione naturæ*, ponit hanc conclusionem : « Respondeo dicendum, quod simpliciter concedendum est, Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes in errorem inciderunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturæ operationem, quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam. » — Ut autem explicet hanc suam conclusionem, præmittit quatuor modos indicatos.

Primus modus. « In ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur : quod quidem qualiter intelligi possit ostendendum est. Sciendum namque est, quod actionis alicujus rei res aliqua potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi... Et hoc modo Deus agit omnes actiones naturæ, quia dedit rebus naturalibus virtutes, per quas agere possunt. »

Secundus modus. « Alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinæ conservantes visum faciunt videre..... Est (*Deus*) causa virtutis collatæ non solum quantum ad *fieri*, sicut generans, sed etiam quantum ad *esse*, ut sic possit dici Deus causa actionis inquantum causat et *conservat* virtutem naturalem in *esse.* »

Tertius modus. « Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius inquantum movet eam ad agendum. In quo non intelligitur *collatio* aut *conservatio* virtutis activæ (*sicut in primo et secundo, modo*) sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso *quod* applicat acumen cultelli ad incidendum, movendo ipsum..... Deus (*est*) causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum. »

N. B. Sermo est de instrumento applicato a principali agente. Notandum est autem quod « instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quando scilicet aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus ; sicut serra movetur a carpentario, et tale instrumentum est (*Ed. P. erronee,* non est) expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quicquid est *movens ab alio motum,* sive sit in ipso principium sui motus sive non ; et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis : quia aliquid potest esse ab [alio motum, quod tamen seipsum movet. Et ita est de mente humana » (Qq. Dispp. *De veritate.* Qu. XXIV. *De libero arbitrio.* Artic. I, ad 5).

Quid autem intelligat S. Thomas nomine *applicationis*: ipsemet explicat I-II. Q. XVI, Artic. I : « Usus rei alicujus, inquit, importat applicationem rei illius ad aliquam operationem : unde et operatio, ad quam applicamus rem aliquam dicitur *usus* ejus ; sicut equitare est *usus* equi, et percutere est *usus* baculi. »

Quartus modus.. « Sed ulterius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum : quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ. Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causæ, non per formam vel virtutem propriam, sed inquantum participat aliquid de virtute principalis causæ per motum ejus (O. 44. V et VI) ; sicut dolabra non est causa

rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur, et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti. Et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. »

II. Conclusio S. Thomæ et corollarium. — Quibus omnibus declaratis, in hæc verba concludit suum Articulum S. Doctor : « Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, inquantum *dat* virtutem agendi, et inquantum *conservat* eam, et inquantum *applicat* actioni, et inquantum *ejus virtute* omnis alia virtus agit. — Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in *esse* (*et* « *esse* proprium rei est intimum ipsi rei quæ nec incipere, nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur.* » — I. D. XXXVII. Qu. I. Artic. I ; cf. II, D. I. Qu. I. Artic. IV) ; sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operatur, non exclusa operatione voluntatis et naturæ. » (Cf. Cajetan. P. I. Qu. CV. Artic. V. § *Nota hic duo*, circa fin.; Ferrar. III. *C. G.* Cap. LXVII, n. 6, § *Sexto*). Utrum hæc S. Doctoris doctrina vera sit, restat ut inquiramus et definiamus.

III. Alius modus movendi voluntatem ex parte Dei. Præter modos hucusque descriptos, quibus Deus movet creaturas, alium addit S. Thomas, quatenus nempe Deus est finis. Etenim « cum... omnis operatio *sit* propter aliquod bonum verum vel apparens ; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus, sequitur quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa, ut finis » (P. I. Qu. CV. Artic. — Cf. III. *C. G.* Cap. LXVII, n. 6). — Hæc tamen ratio causalitatis, quatenus ducitur a fine ut alliciente vel adtrahente agentis appetitum, est causalitas potius moralis quam physica. Et ideo de ipsa nulla in præsenti est quæstio.

VI. Solvitur dubium. -- In *Summa theologica,* loc. cit., S Thomas enumerans modos, quibus Deus operatur in omni operante, reducit ad tres, quatuor modos recensitos in Qu. Disp. *De potentia.* Ait enim quod Deus operatur in omni ope-

rante, quatenus : 1° dat formas rebus ; 2° conservat eas in esse ; 3° applicat eas ad agendum ; ac deinceps addit modum ex parte finis, sicut n. præc. dictum est. Quartum modum prætermittit.

Sed dubium de facili solvitur. Quartus enim *modus* deducitur ex *esse*, quod attingi non potest a causa secunda, nisi quatenus agit virtute causæ universalissimæ, quæ Deus est. Tertius modus deducitur ex eo quod Deus movet seu applicat virtutem ad agendum actionem propriam ipsi virtuti. Porro hæc duo *movere* et *elevare* causas secundas ad producendum effectum proprium Dei, scillicet *esse*, complectitur Angelicus, cum ait in *Summa*, loc. cit. : « Considerandum est quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei ; et ita ipsa est causa omnium actionum agentium. » Ponitur ergo explicite *quartus modus* in hoc quod causæ secundæ agunt virtute principalis agentis ; et quatenus agunt ad attingendum principalis agentis effectum.

V. Quid in quæstione de divino influxu certissime sit retinendum. In hac ergo controversia de divini influxus natura in causas secundas, certissime est retinendum Deum influere primo et secundo modo in earumdem causarum actiones, scilicet ut est causa prima producens et conservans causas secundas. Qui quidem concursus, ut per se patet, est quidem *immediatus* respectu virtutis activæ causarum secundarum, sed respectu actionis earundem est solummodo *mediatus*, hoc est influit in actiones, quia virtutem, a qua actio procedit, producit et conservat. Insuper retinendum est Deum influere immediate in actiones causarum secundarum, ut dictum est (30, I). Consequenter retinendus certo est influxus tertio et quarto modo acceptus, qui est *immediatus* ipsi actioni causarum secundarum, quia per hujusmodi influxum virtus active *applicatur* ad agendum, et agit ut instrumentum participans virtutem principalis agentis, prout explicavimus cum S. Thoma. Controversia tota est de natura hujus influxus immediati, præsertim vero de influxu tertio modo sumpto, hoc est applicativo seu motivo causæ secundæ ad agendum.

ARTICULUS SEXTUS

(33)

Asseritur necessitas divinæ præmotionis physicæ.

I. Status quæstionis. Igitur totus nodus quæstionis in hoc consistit, ut sciamus an concursus ille divinus *immediatus*, in causalitatem causarum secundarum, quem diximus (30, I) esse necessario admittendum, sit influxus physicus et prævius Dei, Artic. 31, n. IV, et seq. explicatus : qui quidem influxus unico vocabulo dicitur *præmotio physica* ; vel sit influxus extrinsecus virtuti ipsarum causarum, seu *concursus simultaneus* per modum adminiculi acceptus (*ib.*, n. IV). Et nota quod tota difficultas est non de præmotione *morali*, quæ respectu voluntatis consistit in illustratione, suasionibus, consiliis, præceptis, etc. : de hac enim nulla quæstio, quia si nos alios moraliter præmovemus, a fortiori potest et Deus ; sed tota controversia est de *præmotione physica*. Et quia difficultates præcipue moventur respectu causarum liberarum ; ideo de hujusmodi causis directe sermonem habebimus. Pronum enim est concludere quod si Deus præmovet physice causas secundas liberas, præmovet a fortiori et causas necessarias. Suminus autem præmotionem in sensu exclusivo a nobis declarato (31. VII), prout scilicet significat voluntatem *educi* a Deo de potentia in actum (*ib.* 31, V. *Traditur*). Sit ergo conclusio :

II. Deus physice præmovet causas secundas liberas ad agendum intacta earum libertate. Quod intacta remaneat sub præmotione physica causarum secundarum libertas, ostendam in solutione difficultatum ; modo probatur *præmotio physica*. — Causæ secundæ liberæ, ut liberæ sunt, subordinantur causalitati causæ primæ, nempe Dei ; sunt per se indeterminatæ ad agendum vel non agendum ; sunt per se causæ agentes in potentia et non in actu. Atqui *subordinatio*, *indeterminatio*, *potentialitas* in causis secundis liberis exigunt ut ipsæ a Deo physice præmoveantur ad agendum. Ergo Deus physice præmovet causas secundas liberas ad agendum. — *Major* communiter ab omnibus conceditur. Omnes enim causæ secundæ, non solum ut entitates sunt in existendo, sed etiam ut causæ sunt in agendo, essentialiter

Deo subordinantur : eo enim ipso quod quantum ad omnia creaturæ sunt, quantum ad omnia Deo subjiciuntur, a cujus dominio plene creaturæ ipsæ in essendo et in agendo dependent. Deinde causæ liberæ in se spectatæ indifferentes sunt et indeterminatæ (Ps. 50, XI). Denique in omnibus causis secundis actio non identificatur cum facultate agendi (Ps. 20, II) et consequenter ipsa facultas, in se spectata, est principium potentiale, hoc est, agens in potentia et non in actu. — Posita ergo veritate *majoris*, probatur *minor* singillatim.

Ex subordinatione ad Deum. De ratione causæ subordinatæ est, ut in sua causalitate actuali dependeat a causa cui subordinatur : et dico in sua *causalitate*, hoc est in agendo, quia subordinatio tantummodo quoad *esse*, non est subordinatio in ordine causalitatis sed in ordine entitatis solummodo, ut dictum est in explicando influxum primo modo acceptum (Cf. Artic. seq., n. II, ad. 1.). Atqui causæ liberæ sunt causæ *immediate* Deo subordinatæ : subordinatæ quidem, ut diximus in explicatione *majoris*; *immediate* autem, quia nulla alia causa intermedia potest physice agere in causas liberas, hoc est, in voluntatem. Ergo causæ liberæ in sua causalitate actuali, hoc est in agendo, pendent a Deo. Non autem a Deo pendent in agendo, nisi quatenus eas Deus physice movet, hoc est præmovet, reducendo eas de potentia in actum : in qua reductione diximus consistere formaliter præmotionem (31, V. *Traditur*).

Concursus autem simultaneus per modum adminiculi, proprie non movet voluntatem, in eam intrinsece influendo eamque reducendo de potentia in actum (si enim hoc daretur concursus esset ipsa præmotio) : sed voluntas vere et proprie se ex se facit velle, non educitur a Deo sed se educit de potentia in actum, saltem acceptando concursum divinum, quem sibi habet a Deo *oblatum et præparatum*, ut verbis utamur Suarezii (*Dispp. Metaphys.* Dispp. XXII. Sect. IV, n, XVII). — Et hinc est quod, fatentibus adversariis, concursus iste simultaneus necessarius quidem est ut voluntas agat, sed extrinsecus est et lateralis, ita ut in potestate omnino voluntatis sit acceptare vel non acceptare illum, et consequenter quod prædictus concursus simultaneus proprium effectum consequatur. Cum hoc solo igitur concursu simultaneo prævium non supponente (31, V, *Dictum est* 3°), causa libera in sua causalitate, saltem in actione qua concursum acceptat et cum eo operatur, est subjective et intrinsece independens a causalitate divina. Quod etiam alio modo confirmari potest. Aut enim voluntas per actionem suam acceptat divinum concursum sibi *oblatum atque præparatum*, aut sine actione. Sed non sine actione, ut patet ex terminis : acceptare enim est agere. Ergo per aliquam actionem suam (quæ etiam libera esse debet acceptandi vel non acceptandi). Quærimus autem : utrum hæc actio, quæ est acceptatio, sit a voluntate sine Dei concursu, vel cum hoc concursu. Si cum hoc concursu, iterum de hoc concursu quærimus sicut de primo, utrum scilicet acceptatur a voluntate mediante Dei concursu, an secus ; et sic in infinitum. Stat ergo prima pars disjunctiva, quod scilicet actio voluntatis acceptantis concursum divinum sibi oblatum atque præparatum, sit solius voluntatis independenter ab actione divina concurrente. Quæ consequentia ut vitetur, sicut revera est vitanda, influxus prævius et physicus Dei in causas secundas, seu in voluntatem asserendus est.

Ex indifferentia seu indeterminatione causarum liberarum. Indeterminatio subjectiva ad agendum vel non agendum est de intrinseca natura libertatis (Ps. 50, XI). Quoties autem voluntas eligit, determinatur ad unum oppositorum, circa quæ electio ipsa cadere potest. Undenam hæc determinatio in voluntate? Vel ab objecto, vel totaliter a se ipsa ; vel sic a seipsa ut etiam determinetur a Deo. Disjunctio completa est. — Porro, *non ab objecto* : nam indifferentia objectiva, quæ essentialiter requiritur ad libertatem (Ps. 50, X), relinquit voluntatem indifferentem ad actum vel non actum. Adde quod motio objecti est motio specificationis et moralis, quæ physicum exercitium ipsius voluntatis nullo pacto determinat (Ps. 51, VII). *Non totaliter ab ipsa voluntate :* nam ex indeterminato *ut tali* nihil sequitur, ut fert commune adagium scholarum, et ex ipso vocabulo manifestum est : indeterminatio enim et determinatio opponuntur, neque secunda potest ex prima in se accepta procedere. Est autem voluntas essentialiter indeterminata quoad exercitium suarum actionum, in quas indifferenter exire potest, et ab ipsis abstinere. Ergo, quamvis a libertatis electione actio voluntatis ponatur, tamen non est possibile quod illa determinatio actionis electiva sit *totaliter* ab ipsa voluntate, cum exclusione nempe cujuslibet principii extrinseci ipsam voluntatem aliqua ratione prædeterminantis, hoc est reducentis de statu potentialitatis (qualis est indifferentia) ad actum activitatis. Hoc

autem principium extrinsecum non potest esse nisi Deus, qui solus in voluntatem physice agere potest, seu, ut theologi loquuntur, solus *illabitur voluntati*. Ergo Deus physice determinat seu movet voluntatem ut sic determinata seu mota (passive) se moveat et determinet active et libere : quæ determinatio seu motio divina est ipsa thomistica prædeterminatio seu *præmotio*, juxta ea quæ dicta sunt (31, V et VI).

Ex nativa potentialitate voluntatis creatæ. Placet hoc tertium membrum *minoris* nostræ argumentationis probare argumentatione et verbis ipsis cl. patris Liberatore *Institut. philosoph.* Theolog. nat. Cap. IV, Artic. II, *Prop.* I, n. 65 (Prima Ed. nov. formæ) : « Res creatæ, inquit, dum agunt, ipso activitatis exercitio augescunt, ac ratione aliqua saltem physice perficiuntur. Plus enim profecto est actu agere, quam nondum agere, sed sola agendi potestate gaudere. At vero nulla res sine locupletioris causæ adminiculo largiri sibi potest id, quo ditior in realitate fit. Ergo causæ creatæ, ut agant, seu ut ab agendi potentia transeant ad actum, juvari egent. Hoc vero principium, ut patens est, nonnisi Deus esse potest; siquidem tantum Deus extra agentium creatorum ambitum reperitur, ac perfectionem omnem absoluta ratione complectitur. — Nec vero quis opponat res creatas sufficienti activitate instructas esse, cujus operationes eliciant marte suo. Nam quod actuosæ sint, id optime probat eas in actionibus illis revera agere, at minime influxum Dei opitulantis excludit. Immo potius revera infert. Nam vis agendi, virtute tantum actionem possidet. Hæc autem *virtualis* possessio minor profecto est possessione actuali; quam causæ acquirunt cum actu operantur. Quare omnis creata activitas mixtio quædam est potentiæ et actus; quatenus vi quidem constat; sed ita constat, ut ejus efficacitas exercitio actionis ulterius compleatur. At vero nihil transit de potentia in actum, nisi vi entis in actu. » — Hæc sapienter dicta sunt; sed, ni fallor, aut probant imprimis concursum prævium, seu præmotionem physicam, aut nihil probant. Et revera.

Tota argumentatio supra dicta nititur duobus hisce principiis quæ ejusdem argumentationis sunt *præmissæ*, videlicet : 1° nihil transit de potentia ad actum nisi per aliquod ens actu, seu, ut Liberatore loquitur, *nulla res sine locupletioris causæ adminiculo largiri sibi potest id, quo ditior in realitate fit* (*et*, ut addebatur in prioribus edd., et nunc retinetur in fine argumenti, *a potentia reducitur in actum*). Atqui 2°, causæ secundæ, non exclusa ipsa voluntate, sunt in potentia ad agendum, seu, ut ait ipsemet Liberatore, *virtute tantum actionem possident*. Ergo, concluditur, causæ secundæ, voluntate ipsa non excepta, reducuntur in actum, seu ad actionem, per ens in actu, seu per causam nullo modo in potentia sed in actu semper existentem, quæ *nonnisi Deus esse potest*. Hæc est legitima et vera conclusio prælaudati doctissimi Auctoris. Sed inintelligibile omnino videtur quod Deus influxu suo potentialitatem causarum secundarum in actum reducat, nisi ejus influxus recipiatur immediate in ipso subjecto *educendo de potentia in actum*, hoc est in ipsa creaturæ potentialitate, quæ *educitur* seu *movetur :* si enim Deus *movet* proprie, id est *educit* potentiam seu voluntatem *in actum*, qui est *moveri*, sine manifesta contradictione negari non potest quod voluntas *moveatur*, id est *educatur* in actum (31, VI). In hac autem *receptione* influxus, quæ est, ut sæpe diximus, fieri actu causæ secundæ ad agendum, moveri, reduci de potentia in actum, consistit formaliter essentia præmotionis (31, V. *Traditur*, seqq.).

Abstineo, ne nimius sim, ab aliis argumentis adducendis, quæ fuse et doctissime versat noster Antonius Goudin, *Metaphys.* Disp. II. Qu. III, ad probandam necessitatem physicæ præmotionis.

ARTICULUS SEPTIMUS

(34)

Solvuntur difficultates.

I. Solvuntur difficultates faventes concursui exclusive simultaneo. Non omnia argumenta in medium afferam, sed principaliora seligam quæ leguntur in probatissimis auctoribus nostræ sententiæ contrariis, et quæ majorem præ se ferunt veritatis speciem.

Objectio prima. Concursum Dei simultaneum esse actioni creaturæ patet imprimis ex ipsa voce *concurrendi ;* quæ consortium exprimit alterius agentis, quod simul operetur. Causa enim, quæ sola aliquid gignit, in quantum id gignit, non *concurrit*, sed currit.

Resp. Quæstio non est de nomine sed de re : hinc etiam

ipsi adversarii utuntur non solum vocabulo *concursus* sed etiam *influxus*. — Deinde recte influxus divinus dicitur concursus ne creaturæ sub eodem influxu inertes habeantur, cum revera agant, et, si causæ liberæ sunt, revera se determinent. — Denique concursum simultaneum una cum physica præmotione admittimus, ut Artic. 31, n. V (*Dictum est* 3°).

Objectio altera. Si divinus concursus actionem creaturæ præcederet, Deus in eam actionem non immediate influeret sed mediate. Et sane concursus ille divinus, cum actio quædam sit, aliquid in creatura produceret quo proxime terminaretur. Si igitur hoc, quod producit, distinctum esset ab actione creaturæ, ipsique præiret; actio creaturæ hoc sensu tantum procederet a Deo, inquantum procedit a Deo prævium illud per quod ipsa juvatur. Deus igitur non immediate sed per intermedium aliquod in eam actionem influeret.

Resp. Distinguo *antecedens :* Si divinus concursus actionem creaturæ præcederet prioritate temporis velut qualitas quædam inactiva, et non continuaretur actioni ipsius creaturæ, concursus divinus esset mediatus, *concedo ;* si præcedat prioritate naturæ et ut causalitas seu motus se continuans actioni creaturæ, *nego*. Hoc secundum argumentum, si ab æquivocationibus abstrahas, nihil, ut mihi videtur, evincit. Etenim prævius influxus, quem sustinemus, non præcedit prioritate temporis actionem creaturarum, neque est qualitas qua virtus creata utatur per se et a se ad agendum, sicut e. g. doctrina ad docendum, sed est *motus* seu causalitas divina recepta in potentialitate creaturæ eamque reducens in actum qui est *moveri*, modo supra (31, V, *Traditur*) explicato. Atqui hæc causalitas, seu motus vel influxus divinus, non est mera impressio activitatis seu motus vel impulsus in potentialitatem creaturarum, quasi scilicet potentiam creaturarum moveat et postea eam relinquat in agendo : nam sensus iste, quem arguens videtur in objectione supponere, est falsus. Etenim prævius influxus est prævius ratione potentiæ, quatenus hæc passive afficitur seu movetur, sed non cessat, sicut non cessat prævius motus impressus securi ; sed continuatur et perdurat in operatione ipsa creaturæ : et propterea ab ipso effectus sub duplici ratione attingitur, et prouti est particularis effectus causæ secundæ agentis sub prævia motione Dei, et quatenus continet rationem universalissimam entis, quæ nonnisi a Deo esse potest; sicut scissio ligni est a securi ut mota ab artifice, et, ut scissio artificiosa, est ab artifice elevante materialem scissionem ad effectum qui non potest esse securis sed solius artificis. Et quatenus divinus influxus prævius continuat, est simultaneus actioni ipsius rei motæ ipsamque actionem ejusdem rei motæ et agentis intime penetrat; quia est immediatus virtuti, quatenus prævius est, et est immediatus actioni, quatenus ipsi actioni continuatur.

Objectio tertia. Concursus Dei immediatus ad hoc inducitur, ut servetur immediata dependentia cujuslibet entitatis a primo Ente, et cujuslibet actuationis a primo Actu. Atqui id non obtinetur nisi per concursum, qui immediate penetret et undique pervadat ipsum actuale exercitium virtutis creatæ. Ergo concursus divinus concipiendus est simul omnino cum actione creaturæ, tanquam causæ sibi quidem subordinatæ, sed uno eodemque tempore operantis. « Omnis autem actio, inquit S. Thomas, causatur ab aliquo existente in actu: quia nihil agit nisi secundum quod est actu; omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet, Deum sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum actio est » I-II, Qu. LXXIX, Artic. II. At vero non est actio, nisi quatenus actu exercetur a causa secunda. Ergo in eam, prout actu exercetur Deus influit. — Hinc actio creaturæ sic tota fluit ab ipsa, ut tota etiam producatur a Deo. Apposite ipsemet S. Thomas, *Contra Gentiles*, Lib. III, Cap. LXX : « Non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus. »

Resp. Concedo *majorem* et distinguo *minorem:* id non obtinetur nisi per concursum, qui immediate penetret et undique pervadat ipsum actuale exercitium virtutis creatæ tum in se tum in suo principio, hoc est in ipsa virtute a qua procedit, *concedo*; in se solummodo acceptum, *nego*. Hoc argumentum non aliud revera probat, nisi quod influxus Dei debet pervadere ipsum actuale exercitium virtutis creatæ, quod libenter concedimus et explicavimus supra cum S. Thoma in quarto modo influendi et Artic. 31, n. V; sed qua ratione virtus creata de statu potentialitatis in actuale illud exerci-

tium procedit? In objectione non dicitur; et tamen in hoc est cardo præcipuus totius quæstionis, quæ solvi nequit nisi recurrendo ad tertium modum influendi, scilicet ad applicationem virtutis creatæ ad agendum per physicam Dei præmotionem. — Intelligi insuper nullo pacto potest quod per solum concursum simultaneum sic *tota* actio fluat a creatura ut etiam *tota* a Deo producatur. Concurrere enim, ut logice docuit ipse Molina, est unio causarum agentium partialium non in *unitate actionis*, sed in *unitate effectus*.

Auctoritas autem prima S. Thomæ cur in medium afferatur, me prorsus latet: nisi enim fallor, auctoritas illa nedum non adversatur, sed favet aperte physicæ præmotioni. Et revera in illo Articulo quærit S. Doctor: *Utrum actus peccati sit a Deo;* et postquam in peccato duo distinxerit, entitatem physicam, quæ est actio ut actio est, et immoralitatem, quæ est actio non simpliciter ut actio sed ut defectuosa, concludit actionem ut actionem esse a Deo ut a causa prima, actionem vero ut defectuosam esse a causa secunda defectibili, nempe a voluntate creata: procul dubio, quia motio divina modificatur (31, V, *Quo sensu*) a natura voluntatis. En integra argumentatio Angelici: « Respondeo dicendum, quod actus peccati et est *ens* et est *actus;* et *ex utroque* habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente... Omnis autem actio *causatur ab aliquo existente in actu*: quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur, quod Deus sit causa omnis actionis inquantum est actio. » Quo autem pacto Deus sit causa actionis, ut ista est non solum entitas sed etiam actualitas procedens a virtute causæ secundæ, si causam secundam ad actionem illam non præmoveat, eam videlicet educendo de potentia in actum, sed solummodo extrinsece et per modum adminiculi(31, IV) coadjuvet, plane non video. — Sed de mente S. Thomæ plenius infra.

II. Solvuntur difficultates contra præmotionem physicam. — *Objectio prima.* Subordinatio causarum secundarum a causa prima optime salvatur per solum concursum simultaneum, quo causa secunda ita indiget ut sine ipso nil profecto agere possit: nam, ut Suarez notat (*Dispp. Metaphys.* Disp. XXII, Sect. III, n. X), *influxus causæ primæ non pendet a causa secunda, sed quantum est ex suo genere potest esse sine illa, non vero e converso*. Ergo prima nostra ratio (Artic. præc., n. II) ad probandam præmotionem physicam non suadet.

Resp. Nego *antecedens*; rationem autem adductam *distinguo*; sine concursu simultaneo causa secunda nihil agere potest, impossibilitate intrinseca afficiente ipsam potentiam, *nego*; impossibilitate extrinseca respiciente effectum, *concedo;* et nego *conseq.* — Ponamus duo agentia, A et B, trahentia aliquod pondus P (quibus exemplis, ut jam præmonui, utitur Molina). Si A desistat a trahendo, B impotens est, ex vi nostræ suppositionis, ad actionem suam: sed in B non est impotentia *subjectiva* ad sese reducendum in actum, nam, accedente A, se ex se in actum reducit, sed est impotentia objectiva proveniens a P, quod vires B superat. Ita, fatentibus adversariis, accidit in casu nostro. Sine Dei influxu simultaneo causæ secundæ sunt impotentes ad agendum: quia ratio universalissima entis superat earum vires; ergo sunt impotentes impotentia objectiva. Accedit concursus, et ipsæ virtute propria acceptant concursum sibi oblatum atque præparatum, et eo auctæ exeunt in actum: nam si virtus earum applicatur ad agendum, jam præmotio physica probatur. Ergo sine concursu simultaneo causæ secundæ sunt potentes potentia subjectiva et intrincesa ad agendum ex se. Ratio vero subordinationis importat impotentiam subjectivam et intrinsecam causarum secundarum exeundi in actum sine influxu causæ primæ. — S. Thomas in P. I, Qu. II, Artic. III, ponit hoc principium: *In ommibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi.* Quod principium hisce verbis declarat Cajetanus: « Causa media, ex eo quod causa media, necessario dependet a prima. Ad cujus evidentiam oportet recolere, quod de ratione causæ est *efficacia*: nisi enim causa aliquid efficiat, causa *in actu*, de qua est sermo, dici non potest. *Efficacia* nempe causæ in illius *causalitate actuali* consistit; et propterea nisi causalitas compleatur, neque causa in actu neque efficacia seu efficientia aliqua salvatur. Oportet ergo ad hoc quod causæ ratio salvetur, ut *causalitas illius compleatur;* ac per hoc quicquid repugnat complemento causalitatis alicujus causæ, repugnat causæ illi. Cum igitur causa media vere causa sit, oportet ipsam habere propriam causalitatem completam. Tunc sic: complementum causalitatis causæ mediæ nullatenus potest esse sine dependentia a prima causa; ergo

causa media, ut est causa media, dependet a prima; ergo optime dicit Aristoteles, et habetur in littera (*S. Th.*), quod primum est causa medii. » (*Comm.* in loc. cit. S. Th., § *Ad hoc breviter.*)

Objectio altera. Ideo voluntas est indeterminata, quia actio ejus debet esse in sua potestate, ut salvetur libertas. Non autem est in potestate voluntatis actio, si ad actionem præmoveatur a Deo. Ergo ex secunda nostra ratione magis excluditur quam probetur præmotio physica thomistarum.

Resp. Nego absolute *minorem*, vel, si lubet, *distinguo*: actio non esset in potestate voluntatis si præmotio divina non attingeret etiam ipsam voluntatis determinationem, *concedo*; si attingat illam ita ut præmotio det simul voluntati ut se determinet, *nego*. — Ut enim S. Augustinus ait in Lib. *De correptione et gratia.* Cap. XIV, n. 45, *Deus magis habet in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas*; et ideo, *sicut voluntas potest immutare actum suum in alium, ita et multo amplius Deus*, ut notat S. Thomas. Qq. Dispp. *De veritate.* Qu. XXII, *De voluntate*, Artic. VIII. Ergo si voluntates creatæ se determinant in agendo, ideo se determinant quia præmotione physica Deus non solum movet, sed etiam per hanc motionem dat voluntati ut se determinet. Sicut enim præscientia divina, seu divinum decretum prædeterminat et quod actus liber sit futurus et quod *libere* sit futurus, quia Deus utpote causa universalissima et efficacissima utrumque velle potest (25, III et IV 30); ita et præmotione, quæ est divinæ prædeterminationis executio (31, VI), id operatur Deus, in quo actio præmovens et voluntas decernens et scientia prævidens sunt realiter idem. Qua de causa præmotio non solum non officit potestati electionis voluntatis, sed ipsam causat ac radicaliter explicat, sicut dictum est (*ibid.*) de divina præscientia. — Audiatur Augustinus, qui cum a Pelagianis accusaretur de oppressa humana libertate per suam doctrinam de gratia per se et ab intrinseco efficaci, hæc respondet in citato libro, *De correptione et gratia*, Cap. VIII, n. 17: « Quid moliturus es contra verba dicentis, *Rogavi pro te, Petre, ne deficiat fides tua?* An audebis dicere, etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri defecturam fuisse si Petrus eam deficere voluisset, hoc est, si eam usque in finem perseverare noluisset? quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quam pro illo Christus rogasset ut vellet. Nam quis ignorat tunc fuisse perituram fidem Petri,

si ea, qua fidelis erat, voluntas ipsa deficeret; et permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quia *præparatur voluntas a Domino* (*Proverb.* VIII), ideo pro illo Christi non posset esse inanis oratio. Quando rogavit ergo ne fides ejus deficeret, quid aliud rogavit nisi ut haberet in fide LIBERRIMAM, FORTISSIMAM, INVICTISSIMAM, PERSEVERANTISSIMAM voluntatem? Ecce quemadmodum SECUNDUM GRATIAM Dei NON CONTRA EAM, libertas defenditur voluntatis. Voluntas quippe humana NON LIBERTATE consequitur gratiam, sed GRATIA POTIUS LIBERTATEM, et, ut perseveret, delectabilem et insuperabilem fortitudinem. »

In præfata objectione offenditur fallacia, de qua supra (30, XI). Hoc enim modo constanter arguitur: causa extrinseca physice prædeterminans voluntatem, tollit a voluntate indifferentiam ad seipsam determinandam, proindeque tollit libertatem et necessitatem inducit. Atqui thomistæ docent voluntatem creatam in omnibus suis actibus physice præmoveri, seu prædeterminari (31, VI) a causa extrinseca, nempe Deo. Thomistæ ergo tollunt a voluntate creata libertatem, et necessitatem inducunt. — Qui quidem modus ratiocinandi quantum a veritate deficiat, nemo per se non videt. Supponitur enim quod idem modus agendi conveniat Deo, qui convenit creaturis, et eadem sit ratio causalitatis divinæ et causalitatis creatæ. Quod est falsissimum, ut dictum est (30, X) et ab adversariis ipsis rejicitur. Atqui si diversus modus agendi convenit Deo et creaturis, et diversa ratio causalitatis est in uno et in aliis, nonnisi per sophisma concludi potest contra thomistas, quod causalitas divina physice præmovens seu prædeterminans (31, VI) voluntates creatas auferat ipsis indifferentiam et libertatem, ex eo quod causalitas creata, si valeret voluntates creatas physice præmovere seu prædeterminare, ipsis auferret indifferentiam et libertatem. Et tamen id præcise fit in argumento præcitato. In *majori* enim *ratio causalitatis* accipitur ut quid univocum conveniens eodem modo creaturis et Deo, ut patet ex *minori*; et sic adversarii concludunt quod, juxta principia ab ipsis etiam admissa, concludere non possunt. Præ mente igitur habeantur principia admissa a sapientibus omnibus; distinguamus scilicet diversam rationem causandi convenientem Deo et creaturis, et cessabunt difficultates et calumniæ.

Negavi autem, absolute loquendo, *minorem*: quia tum in *majori* tum in *minori* supponitur ab arguente quod esse in

potestate voluntatis ac sese determinare, excludat dependentiam a prima causa. Et sic argumentum procedit ex falsa notione præmotionis divinæ, ut dictum est, et simul ex falsa notione libertatis humanæ. *Voluntas*, inquit S. Thomas, *dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causæ primæ* (cf. Art. Seq., n. I. *Nunc autem*). Quam S. Doctoris doctrinam sapienter propugnat contra Scoti cavillationes noster Ferrariensis, III. *C. G.* Cap. LXXXIX, *Ad omnia ista*, et seq., cujus verba transcribo : « Dicitur ad primum (*Scoti*) quod habere perfecte in sua potestate effectum, dupliciter potest intelligi. — Uno modo, quia illum potest producere et non producere, et a nulla alia causa dependentiam habet in illius effectus productione, et sic neque voluntas neque quæcumque alia causa creata habet effectum perfecte in sua potestate, quia omnis causa creata necessario dependet a prima causa, sicut in essendo, ita et in causando. — Alio modo, quia potest producere effectum et non producere, supposita prima causa a qua dependet, et a nulla causa ad producendum aut ad non producendum necessitatur; et sic conceditur quod voluntas habet perfecte in sua potestate volitionem suam, et ad hunc sensum negatur *major* (*objectionis Scoti*) : stant enim simul quod aliqua causa secunda, secundum se et absolute, possit producere et non producere effectum, et tamen causatio alterius superioris causæ non sit in ejus potestate, quia, ut in superioribus est ostensum, stat libertas secundæ causæ cum necessitate immutabilitatis, sive cum suppositione primæ causæ. — Ad probationem negatur assumptum. Non enim oportet ut quod habet in potestate suum effectum, illum se solo omnino possit efficere; sed sufficit ut se solo tanquam proximo agente possit illum efficere : nec etiam exigitur ut causatio cujuslibet concurrentis sit in ejus potestate; sed sufficit ut in ejus potestate sit causatio causæ concurrentis sui ordinis, quæ scilicet sit causa proxima.

« Ad confirmationem patet per idem : quia potest aliquid determinari ab alio ad effectum, et tamen habere illud in sua potestate, secundo modo superius dicto, eo quod causa prima movet unamquamque causam secundam ad suum effectum, secundum conditionem ipsius causæ secundæ : causam enim non potentem deficere sic ad suum effectum *determinat*, ut ipsum necessario absolute producat; causam autem quæ deficere potest, ita *determinat*, ut tamen absolute deficere possit in producendo. »

Objectio tertia. Instabis : Posita præmotione physica in voluntate, sequitur infallibiliter et necessario actus. Necessitas autem libertati opponitur. Igitur præmotio opponitur libertati.

Resp. Infallibiliter, *concedo* : necessario, *subdistinguo* : si actus consideretur ex parte principii et in fieri, *nego*; si consideretur ex parte termini, seu in facto esse, *concedo*; et distincta *minori* in sensu subdistinctionis, nego *conseq*. et *consequentiam*. — Cordatiores tum theologi tum philosophi jam desistunt a criminandis thomistis aliisque doctissimis viris extra nostram scholam de læsione libertatis per physicam præmotionem. (Cf. Artic. seq., n. III, resp. S. Th. ad eamdem object.). Et revera. Voluntate certissime libere volumus; sed cum volumus, infallibiliter et necessario volumus (nempe *in sensu composito* [L. 43, III] : non enim est in libertate nostra *non velle* et *velle* simul. Hoc est ex parte termini. Attamen ex parte principii, hoc est voluntatis, scimus quod licet nostrum *velle* non possit simul componi cum *non velle*, est tamen in nostra potestate ponere potius *velle* quam *non velle.*: quocirca *in sensu diviso* (L. *ibid.*) *velle* et *non velle* in nostra potestate sunt. Porro præmotio divina, ratione suæ universalitatis et efficacitatis, ut dictum est supra, potestatem sic conservat in voluntate, ac si voluntas concipiatur omnino independens a quocumque sive influxu sive concursu : ratio est quia, ut pluries jam diximus et sæpe est dicendum, præmotio non movet ad operationem simpliciter sed ut reduplicative modificata a natura voluntatis (31, VI, *Quo sensu motio moventis*). Sed voluntas non potest libere agere, nisi educatur ad agendum ex sua nativa potentialitate, id est nisi præmoveatur, sicut lignum calefactum calefacit, sed non potest calefacere nisi præcalefiat (*ib.*, *Traditur*). Perfectissime ergo se movet et libere agit, quia libera natura est. Infallibiliter autem et necessario *agit, cum agit*, necessitate, ut dicitur, *consequentiæ* seu *hypothetica* vel *suppositionis*, quæ, ut omnes concedunt, non officit libertati; sed libera tamen est a necessitate *consequentis* scilicet *absoluta* vel in *sensu diviso*; et ideo perfectum habet dominium agendi et non agendi, quia non agit nisi quia vult vera voluntate *electiva* agere. Discrimen autem inter *infallibile* et *necessarium* alibi assignavimus (25, III).

Objectio quarta. Instabis iterum : Saltem fatendum est per præmotionem physicam difficilius libertatem humanam explicari quam per concursum simultaneum.

Resp. Difficilius quoad apparentiam, *transeat;* quoad realitatem, *nego.* — In antecessum facilitas alicujus opinionis non infert ejus veritatem. Quid magis videbatur favere libertati quam doctrina Pelagianorum et Semi-pelagianorum? Eam tamen Ecclesia damnavit, quia limites humanæ libertatis extendebat contra jura divina. *Veritas veritati non opponitur;* et ideo nunquam facilitas erroris admittenda est præ arduitate veritatis. — Deinde, demus concursum simultaneum acceptum per modum adminiculi (31, IV) apparenter favere libertati magis quam præmotionem physicam; at fatendum pariter est, et revera omnes fatentur, præmotionem physicam magis favere juribus divinis quam concursum simultaneum. — Quod si rem non secundum corticem spectemus sed intimius penetremus, non difficile est demonstrare per præmotionem physicam non solum jura divina, sed etiam jura ipsius libertatis humanæ melius explicari. Etenim quanto magis creatura Deo conjungitur, tanto magis perficitur, seu tanto magis divinas perfectiones participat, quas inter libertas recensetur. Deo autem maxime conjungitur creatura libera per physicam præmotionem, qua per primam et increatam libertatem a statu potentialitatis transit ad statum actualitatis seu a libertate potentiali ad libertatem actualem. — Hæc alta videri possunt, sed vera sunt profunde consideranti naturam Dei et naturam creatæ libertatis.

Objectio quinta. Si Deus præmovet voluntatem, peccati, in quod voluntas non raro incidit, auctor est habendus. Hoc autem et absurdum et sacrilegum est. Ergo præmotio non est admittenda.

Resp. Imprimis hæc objectio non solum a nobis sed ab iis etiam qui concursum simultaneum exclusive defendunt solvi debet, Absurdum est enim et sacrilegum ponere quod Deus vel præmoveat vel concurrat ad peccatum. — Respondeo secundo quod *actio* est a Deo, *defectus* autem est a causa secunda. Audiatur S. Thomas, qui I-II, Qu. LXXIX, Artic. II, immediate post verba citata n. I (in resp. ad. 3), addit : « Peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu (*qui est* negatio *quædam, negatio scilicet debiti ordinis seu debitæ perfectionis in ipsa actione*); defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum, sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam

curvam, sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati, *non tamen est causa peccati*, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu. » Et in responsione ad 2 : « In hominem, sicut in causam, reducitur non solum actus sed etiam ipse defectus, quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter (14, VI); et ideo homo est causa peccati. Sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum (*ibid.*); et ideo non est causa peccati. » — Quod si urgeas dicendo quod aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, et ideo si Deus est causa actus peccati, est causa etiam ipsius peccati, quod convenit actui secundum suam speciem; respondet S. Thomas (*ib.*, ad 3) quod : « Actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa *privatione*, sed ex aliquo objecto cui conjungitur talis privatio : et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus *consequenter*, et non quasi differentia specifica.

ARTICULUS OCTAVUS

(35)

De mente S. Thomæ.

I. Mens S. Thomæ. Mens S. Thomæ in doctrina propugnanda physicæ præmotionis ita aperta est, ut nihil magis. Id fassi sunt concursus simultanei parentes; Molina in Libro *De concordia*, Disp. XXVI, et in P. I, Qu. XIV, Art. XIII, Disp. XI; Professores Collegii Conimbricensis S. J. II. Physic. Cap. VII, Qu. XIII, Artic. I; Auctores Libelli *De ratione studiorum*, compositi a Patribus S. J., Cap. *De delectu opinionum*, editi Romæ 1586, et de quo videri potest noster Gonet I-II, Disp. VI, Art. II, §. V; Suarez, *Dispp. metaphy.* Disp. XXII, Sect. II, n. LII, qui agnoscit tertium movendi modum (32, I), qui est ipsa præmotio physica, sine ullo dubio doceri in Qu. III. *De potentia*, Artic. VII, quamvis arbitrarie addat S. Thomam retractasse, P. I, Qu. CV, Artic. V, præmotionem quam docuerat in Qu. citata *De potentia*. Futilissimum effugium, quod rejiciunt ipsi sui consodales Molina et Conimbricenses, quibus merito persuasum est aperte et expressius in *Summa* haberi doctrinam traditam in Qu *De po-*

tentia. Et procul dubio melius est aperte recedere a doctrina quæ non placet, quam eam cavillis corrumpere.

Cl. pater Liberatore in prioribus Edd. loc. cit. (Cf. *Artic.* 33, II) sapienter fatebatur quod *aliqua difficultas manet quoad tertium modum, supra relatum, quatenus nempe Deus dicitur* applicare *causam secundam ad agendum;* sed addit : « Quoad hunc duo observamus. Primum, quod etiamsi per ipsum S. Thomas innuere voluisset præviam quamdam motionem ex parte Dei, hæc tamen respectu liberæ voluntatis intelligenda esset ut mera *excitatio*, at nullo modo ut determinatio ad agendum et non agendum. » Ratio assignata ab Auctore est, quia sub motione divina *determinatio actus*, ut ait S. Thomas, Qu. et art. cit. *De potentia*, ad 13, *relinquitur in potestate rationis et voluntatis.* — Hoc concedimus, sed negamus suppositum, quo hæc prima animadversio nititur : supponit enim quod hæc actus determinatio, quæ certe activa perfectio est, possit esse ex sola voluntate sine divina motione, et insuper supponit quod sub præmotione voluntas non se determinet : cum contra, nos cum S. Thoma affirmamus quod præmotio physica Dei utpote universalissima et efficacissima necessaria est ut voluntas de potentia educatur in actum ut se per electionem determinet : ac præterea sic determinat voluntatem ut voluntas se determinet ; atque hac ratione verificatur illud principium sæpe repetitum S. Thomæ, quod Deus movet unumquodque secundum naturam uniuscujusque (31, V).

In altera Ed. novæ formæ cl. auctor notat quod, S. Thomas in assignando tertio modo sumit *applicationem* pro *motione* ; sed Deus movet voluntatem, *ut universalis motor, ad universale objectum, quod est bonum,* ut loquitur S. Doctor ; sed *determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis*, ut ipsemet addit Qq. Dispp. *De potentia*, Qu. III, Artic. VII. — Quod si quæras : Si Deus non determinat ad actionem quomodo dici potest applicare ? Respondetur per similitudinem venti et navis. Ventus impellit navem, ex. gr. Orientem versus ; at nullum determinat portum. Portus determinatur a gubernatore, qui clavum tenens, dirigit navem huc atque illuc. — Respondeo quod S. Thomas juxta tertium modum vult quod Deus est causa cujuslibet actionis, *ut movens et applicans virtutem ad agendum :* ponit nempe *applicationem* quasi differentiam hujus tertiæ motionis a prioribus motionibus, quæ sunt exclusive per collationem et

conservationem virtutis agendi. — Respondeo secundo quod hæc *applicatio* est motio ad exercitium, reductiva scilicet voluntatis de potentia in actum (*sicut homo est causa incisionis* [en exercitium] *cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum*). Hoc non consideratur in objectione. Motio enim ad universale bonum est motio quoad specificationem, non motio ad exercitium, de quo loquitur hic Angelicus. Et ideo objectio extra quæstionem vagatur. Deinde motio ad universale bonum, si objective consideretur, non est voluntati libera, quia in illud ferimur non libere sed naturali necessitate ; subjective tamen et quoad exercitium etiam volitio ultimi finis nobis libera est (Ps. 51, VII). Videtur autem quod in objectione concedatur tacite præmotio divina respectu boni universalis : quo concesso, concedendum est etiam quoad exercitium aliorum actuum voluntatis sub physica præmotione voluntatem nostram liberam esse. — Exemplum autem *navis, venti* et *gubernatoris* non videtur mihi philosophicum. Imprimis, ut dictum est, non est quæstio de solo *objectivo* navis, sive illud sit Oriens sive Occidens, sed etiam de *motu* navis. Si ventus est causa motus navis, ventus movet et præmovet illam. Deinde non est, in casu nostro, quæstio de solo motu navis, sed etiam de determinato motu quo se movet et determinat ipse gubernator ad volendum portum unum potius quam alium, et in illum dirigendam navem. Certe, cum gubernator non sit causa prima, sed secunda, necesse est ut Deus moveat et applicet virtutem ejus ad agendum. — De textu autem S. Thomæ, quoad objectivum, *Ut universalis motor*, etc. plura dicam n. III.

Nunc autem, ut magis patescat mens Angelici Præceptoris affero ex integro tum objectionem 13, quam sibi opponit (*loc. cit.*) tum responsionem quam dat, et ex quo excerpta sunt verba *determinatio actus*, etc. — « *Objectio* : Voluntas est domina sui actus ; hoc autem non esset si agere non posset, nisi Deo, in ipsa operante, cum voluntas nostra non sit domina divinæ operationis. Ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante. » — Habes in hac objectione ipsissimam difficultatem, quam thomistis opponunt molinistæ. Audi responsionem S. Thomæ : « Ad 13m dicendum quod voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut *eam de necessitate* ad unum *determinet, sicut determinat*

naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis » (Cf. I-II, Qu, CIX, Artic. II, ad 1), Ergo S. Thomas affirmat explicite actionem Dei in voluntatem sicut in ceteras causas, et simul vult per actionem divinam præmoventem non determinari *de necessitate ad unum* causas liberas, sicut de necessitate ad unum determinantur causæ necessariæ. Movet voluntatem Deus, quia « ipse in quolibet operante immediate operatur, non exclusa operatione voluntatis et naturæ » (32, II) ; sed non *sic* movet voluntatem ut eam de necessitate determinet ad unum, quia eam movet secundum ejus *conditionem* (I-II, Qu. X, Artic. IV). Et hoc ideo est, qui *velle* voluntatis provenit non ex moveri divinitus tantum, sed ex moveri modificato, id est *ex moveri divinitus* et *modo proprio* ipsius *voluntatis* (Cf. Cajetan. P. I, Qu. XIV, Artic. XIII; §. *Nec sustinendus*; Qu. XIX, Artic. IX, § *Et si quidem* ; Artic. 31, VI, *Quo sensu motio divina*; inf. n. seq.). Ex eo autem quod voluntas movetur, salvatur ratio ejus dependentiæ a Deo in causalitate actionis ut actio est; ex eo quod actio seu velle voluntatis provenit ex modo proprio ipsius voluntatis, *utitur* divina motione ac habet rationem se ipsam determinandi ex propria electione, scilicet emittendi actum ex propria potestate. — Unde nihil addendum est circa aliam animadversionem ejusdem Liberatore, qui ait, juxta D. Thomam, per præmotionem non excludi determinationem voluntatis ex seipsa : id enim iterum concedimus, sed per hoc non excluditur sed includitur præmotio, quam necessariam asserimus ut voluntas de nativa sua potentialitate educatur et valeat actu sese determinare, ut jam dictum est. — Latet in hac objectione falsa illa suppositio a nobis pluries notata (31, V, *Traditur*), quod scilicet *actus*, in quem reducitur voluntas per divinam præmotinem, sit ipsa determinatio seu operatio voluntatis.

II. De natura divini influxus. Addo quæ *ibidem*, ad 7, habet S. Thomas de natura influxus divini in causas secundas, *non exclusa operatione voluntatis :* « Virtus naturalis quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens *esse* ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali quo actualiter agat, est ut *intentio* sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis, in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen ut esset forma in ea permanens, non autem dari

ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quædam forma permanens nisi haberet intellectum ; ita rei naturali potuit conferri virtus propria ut forma in ipsa permanens, non autem *vis* qua agit ad *esse* ut instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse. Unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non potuit quod operaretur absque motu artis : ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina. » Hunc locum, ait Goudin, adeo expressum sensit ipse Suarez, ut vir ad eludenda S. Thomæ testimonia solertissimus, nullam evasionem excogitare valens, coactus fuerit confugere ad fictitiam illam retractationem, de qua supra.

Plura de mente S. Thomæ addunt nostri philosophi et theologi immo et extranei ; sed pauca quæ innuimus, et rationes quas adduximus ab ipso S. Thoma desumptæ ad probandam physicam præmotionem sufficiant. Superfluum est enim immorari in probanda re evidentissima.

III. Solvitur objectio. Sanctus Thomas non aliam motionem admittit quam quæ Deo convenit ut universali motori respectu universalis boni; voluntas autem sic a Deo mota non est amplius in potentia, sed est in actu, et ideo potest sub et cum illa sola universali motione sese determinare per electionem ad hoc vel illud bonum, absque alia divina motione. En verba S. Doctoris, I-II. Qu. IX. Artic. VI, ad 3^{um} : « Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle : sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his quos movet per gratiam, ut infra (*Qu. CIX et CXII*) dicetur. »

Resp. Absolute nego motionem divinam a S. Thoma doceri, quæ sit exclusive ad bonum universale, cum ipse explicite etiam ponat motionem divinam a priori distinctam, et necessariam voluntati ad hoc vel illud bonum particulare volendum, ad hanc vel illam electionem liberam voluntatis; et hoc ita evidenter, ut, si de mente ejus hac in re dubitandum sit, nihil omnino certum maneat affirmandum in S. Doctoris doctrinis. Probemus assertum, quod erit

amplissima confirmatio eorum quæ in n. præc. dicta sunt.

Exploratum est omnibus ad bonum in universali voluntatem nostram inclinari et ferri *naturaliter*, scilicet naturæ inclinatione, non electionis libertate : « Principium motivum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit. » (I-II, Qu. X, Art. I : similia passim). Manifestum est autem quod ex hoc capite nulla objectio moveri potest contra divinam motionem ex parte libertatis humanæ : conceditur enim quod inclinatio illa naturalis ad bonum commune non est libera, saltem objective (Ps. 50, VIII, et X), sed naturalis. Nihilominus S. Thomas totus est in asserendo voluntatem humanam et moveri a Deo et moveri per modum libertatis. Manifestum est ergo a S. Doctore affirmari duplicem motionem, ad bonum scilicet in communi, quod est objectum *naturalis* appetitus, et ad bonum particulare, quod est objectum *electionis* libertatis. Et hinc est quod objectiones ex capite libertatis humanæ solvit, quin ad inclinationem naturalem in bonum universale recurrat : tamen ad illam recurrere debebat S. Thomas, si ipse cum objiciente sentiret. Operis pretium erit transcribere hujusmodi objectiones et responsiones : eadem enim nobis opponunt adversarii; eadem nos respondemus objicientibus.

Quærit Angelicus (I-II, Qu. X, Art. IV) : « Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus. » Prima objectio est : « Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens, cui resisti non potest, ex necessitate movet; sed Deo, cum sit infinitæ virtutis resisti non potest : unde dicitur Rom. IX : *Voluntati ejus quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem. » — Tertia objectio est : « Possibile est, quo posito, non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile si ponatur quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle. » En S. Thomæ responsiones : « Ad primum ergo dicendum quod voluntas divina non solum se extendit ut *aliquid fiat* per rem quam movet, sed ut etiam *eo modo* fiat quo congruit naturæ ipsius (*rei quam movet*). Et ideo magis repugnaret divinæ motioni si voluntas *ex necessitate* moveretur, quod suæ naturæ non competit (*moveri scilicet*

competit voluntati ex necessitate ad bonum in communi, non autem ad hoc vel illud bonum in particulari, sicut objicitur), quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ. — Ad tertium dicendum quod, si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni (*in sensu composito*) quod voluntas ad illud non moveatur (*concedit ergo quod in objectione dicebatur de absoluta efficacia divinæ operationis*) ; non tamen est impossibile simpliciter (*idest in sensu diviso*). Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. » Manifestum est absurdas prorsus esse hujusmodi responsiones, si S. Thomas teneret nonnisi ad bonum commune, ad quod voluntas naturaliter movetur, voluntatem ipsam a Deo moveri.

Revera duas motiones ad *naturaliter* et ad *libere* volendum explicitis verbis affirmat S. Doctor in corpore ejusdem articuli. « Dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV, cap. *De div. nom.*, ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet (*en motio* per modum liberæ voluntatis, *ut loquitur ipsemet S. Th. in Ep. ad Rom. IX, lect. III. — Ed. P. fol. 31, col. 1*), quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, *nisi in his ad quæ naturaliter movetur.* » — En altera motio per modum naturalis necessitatis. — Sed ex quo principio necessitatem utriusque motionis inferat Angelicus, declarandum est ad pleniorem dictorum confirmationem.

Principium, unde in hac quæstione de divino influxu solvenda exorditur Angelicus, et nos post ipsum et cum ipso (31, n. V; 34, II), est : *Omne... quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente* (I-II, Qu. IX, art. IV). Quo posito principio, subsumitur a S. Magistro et a suis discipulis : *Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid* (scilicet actu), *cum hoc prius non vellet* (scilicet volebat illud non actu sed potentia). Hinc concludimus cum eodem S. Magistro : *Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur* (voluntas) *ad volendum* (*ib.*). Movetur, inquam, *quantum ad exercitium actus* (quod nostri adversarii non

considerant, ut dictum est n. præc.), ut dicitur in exordio Articuli, quia de motione ad exercitium specialis in eodem articulo instituitur quæstio ; et movetur a Deo, qui cum sit solus auctor nostræ voluntatis, solus ipse in eam efficienter agere potest, ut probatur Articulo VI ejusdem quæstionis (cf. P. I, Qu. CVI, Art. II; sup. 31, VI).

Ex constituto principio et illata conclusione de motione voluntatis nostræ a Deo, manifestum est quod voluntas nostra indiget moveri a Deo quoad exercitium, quoties verificatur transitus ejus de potentia in actum, seu quoties *voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet.* Incipit autem voluntas velle non solum bonum in universali, sed etiam bonum in particulari, puta, *velle sanari*, cum hoc prius non vellet, seu non semper *actu* voluit. Ergo necesse est quod incipiat velle non solum bonum in universali, sed etiam bonum *hoc* in particulari, idest *velle sanari, ab aliquo movente.* Hinc rectissime Cajetanus : « Nomine primi actus (*voluntatis, qui habetur quando voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet*) non intelligitur solus ille, quem voluntas in principio operationum suarum omnium habet, sed *quicumque primus* absque consilio et prævio motivo ad bonum... Est tamen tale velle ipsius (*voluntatis*) elicitive, sicut descendere est motus gravis; et est liberum, quia potest dissentire a tali velle : Deus enim movet suaviter liberum arbitrium secundum conditionem ejus. » (I-II. Qu. CXI. Art. II, § *Ad hoc dicitur*).

Sic autem ad actum mota respectu finis, sive in communi sive in particulari, voluntas *movet seipsam, in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem.* Quomodo reducit seipsam ? *Hoc non potest facere nisi consilio mediante* (ib., Quæst. IX, Art. IV). Atqui, sicut homo est in potentia ad velle vel non velle, ita, posita etiam actuali volitione finis, *habet potentiam consiliandi vel non consiliandi.* Ergo *oportebit esse aliquid, per quod reducatur in actum consilii. Et cum in hoc non sit procedere in infinitum, oportet esse aliquod principium extrinsecum superius homine, quod ipsum moveat ad consiliandum; et hoc non est aliud quam Deus* (in Ep. ad Rom. Cap. IX. Lect. III. Ed. P. fol. 30, col. 4). — Nota principium fundamentale constanter applicari, scilicet motionem divinam necessariam esse ubicumque ratio potentialitatis verificatur in voluntate nostra.

Et hinc etiam est quod, sicut voluntas reducta in actum

volitionis finis est in potentia ad consiliandum, et ideo ad utrumque indiget divina motione; ita motione divina, a motione in finem distincta (ut a S. Thoma audivimus), indiget voluntas ad actum liberi arbitrii, seu ad electionem, quæ est terminus appetitionis finis, consilii etc. : nam posito etiam ultimo judicio practico, voluntas est in potentia ad electionem (Ps. 51, V et seq.). Sicut ergo Deus movet voluntatem in actum finis, et in actum consilii, ita movet in actum electionis. « Deus est universale principium CUJUSLIBET *consilii et voluntatis et actus humani*, sicut supra dictum est (*in corp. Artic.*) : sed quod error et peccatum et deformitas accidat in consilio, voluntate et actione humana, hoc provenit ex defectu hominis » (Qq. Dispp. *De malo*, Qu. III, *De causa peccati*, Art. III, ad 11).

Per hoc autem destruitur id quod in objectione ponitur, scilicet per motionem ad bonum in universali voluntatem in actu jam esse, et ideo ex sola motione illa, ut attingente bonum illud universale, posse movere seipsam ad ulteriores actus : licet enim sit in actu sub uno respectu, est tamen in potentia sub alio, ut dictum est. — Deinde in objectione supponitur quod voluntatem movere seipsam excludat moveri ab alio : ac si diceretur « omne id cujus actio causatur ab alio, moveatur ab illo ; et sic non movetur a seipso, nec sit liberum », ut habetur in quarta objectione, quam sibi opponit S. Thomas in secundo Articulo ad 4, Qu. cit. *De Malo.* Sed hæc suppositio plane falsa est. En integra S. Thomæ responsio ad quartam illam objectionem : « Cum dicitur aliquid movere seipsum ponitur idem esse movens et motum ; cum autem dicitur quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse movens et aliud motum. Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur quod est primum movens ; unde non excluditur quin ab altero moveatur, et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet. Similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet. Et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii. » — Et P. I, Qu. LXXXIII, Art. I, ad 3 : « Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est ; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima

causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ; SED POTIUS HOC IN EIS FACIT : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. »

Restat ut ultimo loco interpretemur verba S. Thomæ, quæ in objectione ex Articulo VI, Qu. IX, ad 3, recitata sunt. Mens S. Doctoris in sua responsione ex natura objectionis, quam sibi opponit, desumenda imprimis est. In illa autem objectione sic arguitur : « Deus non est causa nisi bonorum... Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum : cum tamen voluntas sit qua peccatur et recte vivitur. » Respondet S. Thomas concedendo *antecedens*, quod scilicet Deus non est causa mali : concedendo insuper quod a Deo voluntas hominis nunquam movetur ad malum : quia Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali divina motione ad universale bonum, voluntas non potest aliquid velle. Nam « hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus » (*ib.* Art. III). Sicut ergo in quolibet bono particulari clauditur bonum universale, ita in qualibet volitione voluntatis clauditur volitio boni universalis, seu ultimi finis : qua exclusa, et illa esse non potest, sicut excluso assensu principiorum, est impossibilis assensus conclusionis, quæ ex principiis illis infertur. Quia igitur Deus est causa efficienter movens voluntatem ad bonum universale, sequitur quod Deus sit etiam causa efficiens ex hoc capite cujuslibet actionis voluntatis. — Et quidem si Deus ita moveret ut voluntas sub divina motione non se moveret, ipsa nonnisi ad bonum sive in universali sive in particulari, sive ad bonum quod est finis, sive ad bona quæ sunt ad finem ordinaretur. Atqui voluntas sub divina motione se movet, eliciendo ab intrinseco tum volitionem qua vult finem, tum volitionem qua vult ea quæ sunt ad finem. Ex hoc capite igitur provenit quod voluntas non semper feratur in bonum. Per hoc enim quod voluntas « vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem » (*ib.* Art. III). Non quasi voluntas nostra quoad appetitionem finis non moveat seipsam, etiamsi moveatur a Deo, ut dictum est (nulla enim vis animæ, ut sapienter notat Cajetanus, P. I, Qu. LXXXII, Art. IV, *Circa*

hanc rationem, est adeo passiva quæ facta in actu non sit quodammodo activa), sed quia diversimode movet seipsam ad finem, et ad ea quæ sunt ad finem. Nam ad finem (qui est bonum in communi ac universaliter bonum et a quo voluntas objective ex necessitate movetur) voluntas se movet ut *naturaliter* tendens in ipsum, ac per hoc ut *naturaliter* determinata ad unum ; ad ea vero quæ sunt ad finem voluntas se movet non ut *naturaliter* tendens in ipsa ac per hoc non ut naturaliter determinata, sed per modum libertatis, idest præcedente deliberatione rationis et *elective* ; ac per hoc ut sese determinans libere ad velle vel non velle, quod est libertas exercitii seu contradictionis (Ps. 50, VIII, et seqq.), et ad velle hoc vel illud, quod est libertas specificationis, proveniens ex indifferentia objectiva (*ib.*). Per hoc autem non excluditur ab uno et altero actu voluntatis (naturali et libero) *necessitas* motionis divinæ, sed solum distinguitur *modus* ejusdem motionis : quatenus ad actum, qui est ad bonum universale, voluntas movetur a Deo per modum *naturæ*, ad actum vero, qui est ad bonum hoc vel illud, voluntas movetur a Deo per modum *liberæ voluntatis*, ut supra dictum est cum S. Thoma (Cf. Cajetan. I-II. Qu. IX. Art. IV. § *Ad evidentiam*). Moveri autem per modum libertatis est quatenus « post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit » (I-II, Qu. XVII. Art. III, ad 1) : judicium autem rationis potest esse vel de vere bono, vel de apparenter bono. Ergo « homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum ». Nihilominus « hanc propriam inclinationem consequentem *naturam vel apprehensionem particularem hujus rei* habet res a Deo, sicut *a causa effectiva* : unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle » (I-II. Qu. XIX. Art. X). Quod ita firmiter persuasum S. Doctori est, ut III. C. G. Cap. LXXXIX, *opinio quorumdam qui dicebant quod Providentia non est de his quæ subsunt libero arbitrio scilicet de electionibus*, sibi videatur derivasse ex hoc quod *dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere, in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud.*

Dicendum est ergo quod S. Thomas ad omnem operationem voluntatis necessariam affirmat motionem divinam ; sed addit non ad omnem operationem voluntatis eumdem esse

modum ejusdem motionis divinæ. Nam *in his ad quæ voluntas naturaliter movetur*, Deus movet voluntatem per modum naturæ; in his autem ad quæ voluntas indifferenter se habet, Deus ipsam movet per modum *liberæ voluntatis:* scilicet Deus movet voluntatem, sed *sic* (en modus) *Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius,* remanet scilicet in potestate voluntatis, sed *secundum quod* voluntas *est mota a Deo:* non enim homo *ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo* (I-II, Qu. CIX, Art. II, ad 1; Art. VI, ad 2).

« Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum : sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur. » Hæc sunt ultima verba S. Thomæ in responsione illa, Qu. IX. Art. VI, quam expendimus. Angelicus nos remittit ad Qq. *De gratia,* de qua agit in eadem I-II, Qu. CIX, et seqq. — Imprimis ergo S. Thomas ponit aliquos a Deo moveri ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, puta, *Deus convertit omnia ad seipsum, sed homines justos convertit ad seipsum, sicut ad specialem finem, quem intendunt* (*Ib.* Qu. CIX, Art. VI); et tamen illa conversio ad Deum *determinate,* sicut ad specialem finem, fit per liberum arbitrium hominis, Deo liberum arbitrium *ad se convertente* (*ib.* ad 1). — Insuper, « contingit quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum : et talis præparatio præcedit gratiam (*habitualem seu justificantem*)... Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit » (*ib.*, Qu. CXII, Art. II, ad 2). Et tamen in uno et in altero casu est actus liberi arbitrii (*ib.*) : nam « Deus non sine nobis nos justificat : quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus » (*ib.* Qu. CXI, Art. II, ad 2). Manifestum ergo est quod, juxta S. Thomam, voluntas et movetur a Deo ad aliquid *determinate* volendum, et simul voluntas sub illa motione, imo vi illius motionis, illud, ad quod *determinate* volendum movetur, libere vult.

Ratio autem hujus motionis divinæ per gratiam ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, est pro S. Thoma eadem, ac illa quæ militat pro motione in genere, scilicet quod « Deus movet omnia secundum modum uniuscujusque... Unde et hominem ad justitiam movet se-

cundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii; et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii. Sed ita infundit donum gratiæ justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces » (*ib.*, Qu. CXIII, Art. III).

Quod si quæras denique, in quo præcise stat discrimen inter hæc duo membra propositionis a S. Thoma enunciatæ : 1m *homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum;* — 2m *tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum;* — respondeo distinctionem patere ex illis ipsis S. Doctoris verbis : *vere bonum vel apparens bonum ;* et, *quod est bonum,* idest nunquam bonum solummodo *apparens,* sed *vere bonum.* Dictum sæpe a nobis est quod Deus movet unumquodque secundum conditionem ejus. Homo autem « est dominus suorum actuum et volendi et non volendi propter deliberationem rationis » (I-II, Qu. CIX, Artic. II, ad 1). Ratio autem nostra « flecti potest ad unam partem, vel aliam » (*ib.*), idest potest judicare, ut verum bonum, illud quod non est nisi apparenter bonum (nec Deus *tenetur* id impedire), et sic imperare actum voluntatis in bonum solummodo apparenter tale. Movens igitur Deus rationem in actum illius judicii deliberativi, et voluntatem in actum electionis secundum conditionem et dispositionem actualem intellectus et voluntatis, sicut actus judicii est objective (ex nostra suppositione) de bono apparente, ita et electio voluntatis erit de apparenter non autem de vere bono. Sic tamen ut Deus sit causa *actus* tum intellectus tum voluntatis, sed *defectus* causa non est Deus, sed intellectus et voluntas defectibiles, ut dictum est supra in hac ipsa responsione (Cf. § *Et hinc etiam est*). — At contra accidit quando Deus *specialiter* movet aliquos ad aliquid determinate volendum, sicut in his, quos movet per gratiam : tunc enim judicium deliberativum rationis rectum est, et consequenter actus voluntatis fertur in illud, quod est *vere* bonum.

Ex dictis jure concludere possumus quod in principio hujus numeri affirmavimus, scilicet responsionem S. Thomæ, quæ nobis objiciebatur, esse confirmationem plenissi-

mam eorum, quæ de mente S. Doctoris in superiori numero probata sunt.

IV. Objectio altera. Physicam præmotionem alienam esse a mente S. Thomæ ex eo potissimum probatur quod præmotio importat *dispositionem* intrinsece inhærentem voluntati; quæ dispositio cum sit connexa cum operatione voluntatis, tollit potestatem ad oppositum, non solum in sensu composito, sed etiam in sensu diviso, et consequenter tollit libertatem. Porro S. Thomas negat, ac merito, illam dispositionem, quam insuper dicit libertatis humanæ destructivam. Respondens enim objicienti quod scientia Dei ponit necessitatem in futuris liberis, concedit quod objectio vera esset, si *scitum importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem;* sed non ita se res habet, quia *importat actum sciendi* (P. I. Qu. XIII. Art. XIII, ad 3). Et ita loquens de Providentia et de Prædestinatione, docet Angelicus quod : *Providentia non est in rebus provisis, sed est quædam ratio in intellectu Provisoris; Prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in Prædestinante tantum* (Ib. Qu. XXIII. Art. II). Et similia Qq. Dispp. *De veritate.* Qu. VI. *De prædestinatione.* Artic. III, ad 8 et passim, quoties sermo est de hujusmodi quæstionibus.

Resp. In quæstione de influxu Dei in actiones causarum creatarum est distinguendum et separandum illud quod est *de essentia* quæstionis ab eo quod est in eadem *accidentale.* De essentia quæstionis est, utrum influxus Dei sit motio immediata, motio proprie dicta et motio efficax, id est reducens voluntatem de potentia in actum, quatenus *motio;* et non auferens, sed conferens voluntati ipsum modum suum, qui consistit in libertate ad utrumlibet, quatenus motio est *efficacissima.* Id nos asserimus, et nomine divinæ præmotionis, nonnisi illam motionem divinam efficacem intelligimus (Cf. Art. 31). Unde nostra facimus verba, quæ passim habet S. Thomas: « Deus in voluntate agit non *per modum necessitatis,* quia voluntatem non cogit, sed *movet eam* non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit; et ideo quamvis divinæ voluntati nihil resistat, tamen voluntas et quælibet alia res exequitur divinam voluntatem *secundum modum suum,* quia *et ipsum modum* divina voluntas rebus dedit, ut sic ejus voluntas impleretur. Et ideo quidam explent divinam voluntatem necessario, quidam contingenter, quamvis illud quod Deus vult, semper fiat. » (Qq. Dispp. *De veritate.* Qu. VI. *De prædestinatione.* Artic. III, ad 3). Sumantur

pro formula communi hæc S. Thomæ verba, et habebimus *re*, quod sub vocabulo *præmotionis* designamus.

Illud autem quod est *accidentale* in nostra quæstione est, utrum præmotio physica ponat in voluntate mota aliquem *habitum* vel aliquam *dispositionem* aut *qualitatem*, vel aliquid hujusmodi inhærens voluntati. De natura ejus quod in voluntate ponitur non disputamus; affimamus tamen per motionem divinam passive acceptam aliquid poni in creaturis, quidquid sit illud quod ponitur: si enim Deus *movet*, voluntas *movetur;* moveri autem est *aliquid.* Hinc accidentale est in nostra quæstione *quid sit* illud quod motio divina ponit in voluntate; sed ad naturam motionis dicimus pertinere quod motio divina, ut motio sit, aliquid in voluntate ponat: ita ut oppositum dicere sit affirmare pugnantia.

Ad primam igitur auctoritatem adductam in objectione, neganda est paritas inter *scitum* et *volitum* divinum: « nam divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita..., quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente (P. I, Qu. XIX, Artic. III, ad 6) »; sed divinum velle non habet necessariam habitudinem ad volita: quod ideo est, quia « voluntas... comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis » (*ib.*). Et hinc est quod *esse scitum,* ut tale, non importat aliquam dispositionem subjecto inhærentem, quia formaliter et generatim loquendo, nihil additur realiter rei, quod sit vel non sit scita : intellectus enim dicit habitudinem ad rem scitam, sine qua scientia non est; res autem, ut res, non dicit habitudinem ad intellectum scientem, quia in sua entitate non dependet a sciente, formaliter loquendo. Ex opposito dicendum est de voluntate divina in ordine ad volita, quorum causa est: ipsa enim aliquid ponit in rebus volitis. Quod probatur evidenti ratione ad Angelico in illo ipso Articulo II. Qu. XXIII. P. I, ex quo desumpta sunt verba recitata in objectione.

Quærit ibi S. Thomas, utrum prædestinatio ponat *aliquid* in prædestinato. In responsione distinguit inter Providentiam (cujus prædestinatio est quædam pars) et Providentiæ executionem; et ideo ponit duas conclusiones. Prima est: « Prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum. » Probatur: « Prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisis, sed est quædam *ratio* in intellectu provisoris, ut supra dictum est » (Qu. XXII. Artic. I) — Altera conclusio est quod, exe-

cutio prædestinationis *passive* accepta aliquid ponit in prædestinatis. Nam executio providentiæ, quæ *gubernatio* dicitur, *passive* quidem est in gubernatis, *active* autem in gubernante. Unde manifestum est quod prædestinatio est quædam *ratio* ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens : *executio* autem hujus ordinis est *passive* quidem in prædestinatis, *active* autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis, *vocatio* et *magnificatio* secundum illud Apostoli ad ROM. VIII : Quos prædestinavit, hos et vocavit : et quos vocavit, hos et magnificavit. — Super quæ ultima verba adnotat Cajetanus quod, « Quoniam *executio* prædestinationis aliquo uno proprio nomine caret, idcirco in littera duobus exprimitur, dum subditur quod est *vocatio* et *magnificatio* ex testimonio Apostoli » (In eumd. Artic. § *In corpore*). — Et in I. Dist. XL, Qu. I. Artic. I, in eodem sensu resolvens eamdem quæstionem, Angelicus ait quod, si consideretur prædestinatio non active, sed passive, secundum « quod ad significatum quod est in uno, sequitur aliquid esse in alio », retinendum est « quod prædestinatio ponit aliquid in prædestinato : quia ad operationem hanc Dei sequitur effectus prædestinationis inesse prædestinato, non semper quandocumque est prædestinatio, sed quandoque, et hic effectus est *gratia* et *gloria* ».

Motio divina pertinet ad executionem divinæ providentiæ, et ideo potest et debet considerari non solum *active*, secundum quod est solum in Deo, sed etiam *passive*, qua ex parte est aliquid in creaturis. Pertinet scilicet ad illam Dei operationem, quæ, sicut ait S. Thomas, consideratur ut *transiens in effectum* (30, VII, seqq.; 31, V. *Antequam*) et « *quæ proprie* ACTIO *vel* PASSIO *dicitur ; et tali* ACTIONI *semper respondet e converso* PASSIO: *unde invenitur* (calefactio-actio, et) CALEFACTIO-PASSIO, *et similiter* CREATIO-ACTIO *et* CREATIO-PASSIO » (31, loc. cit.), et similiter *motio-actio* et *motio-passio*. Illa, scilicet *motio-actio*, est in Deo movente tantum ; hæc autem, *motio-passio* est aliquid in rebus motis. Et quia est in rebus motis secundum modum earum, ideo, ut cum S. Thoma diximus n. præced. (*Per hoc autem destruitur*), non solum non aufert quin actiones voluntatis motæ sint voluntariæ, sed potius hoc in ea facit.

Posito quod motio divina passive accepta sit aliquid in rebus motis, quærebatur *quid* sit illud ? S. Thomas quærens I-II, Qu. CX, Artic. II : *Utrum gratia sit qualitas*, respondet

cum distinctione. Aut enim gratia sumitur » inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum : et *hoc modo* ipse gratuitus effectus in homine *non est qualitas*, sed quidam *motus* animæ : *actus* enim moventis in moto est *motus*, ut dicitur in III, *Physic.* ». Et universa Schola nostra, nemine discrepante, repetit cum S. Doctore, physicam præmotionem, seu divinum influxum, de quo in præsenti loquimur, non esse qualitatem *inhærentem* voluntati motæ, sed esse in homine quemdam motum quo movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum. — Utique disceptabatur a Scholasticis utrum *motus* seu *passio* illa possit dici *qualitas*, non secundum *rem* et *modum*, secundum quod importat aliquid inhærens et fixum ex quo denominamur *quales* simpliciter (quod sensu sumitur *qualitas* in objectione) ; sed secundum *rem* tantum, secundum quod *intellectio*, *volitio*, aliæque operationes vitales et immanentes, dici possunt etiam qualitates. Verum hæ sunt quæstiones omnino impertinentes ad præsentem nostram disputationem. Videri potest Conradus in I-II. Qu. et Artic. cit. § *Nota quod circa*, seq. Negamus igitur principium positum in objectione quod præmotio physica importet *dispositionem* seu *qualitatem intrinsece inhærentem voluntati*. — Contra illos vero qui vitio vertunt nonnullis thomistis quod dixerint divinam motionem esse *qualitatem*, placet sequentia addere. Omnes nostri docent divinam motionem non esse per se in aliquo genere accidentium, eo ipso quod non habet esse fixum et permanens (35, II), sed solummodo *reductive*, ut dicitur in scholis. Alii igitur thomistæ divinam motionem passive acceptam dicunt esse *motum*, reductive pertinentem ad genus passionis (L. 6, V, seq.) ; alii divinam motionem admittunt dici etiam posse per modum *qualitatis transeuntis*. Sed dissensio nullius est momenti, quia est de nomine. Illi enim, qui qualitatis vocabulum suscipiunt, non sumunt qualitatem proprie, secundum quod est prædicamentum Aristotelicum (*ib.*), sed latiori significatione (O. 31, I), secundum quod ab Aristotele in V. *Metaphys.*, et a S. Thoma (*ib.*, Lect. XVI, et I-II. Qu. XLIX, Artic. II) sumitur ad designandum id quod est commune omnibus generibus (Cajet. *Super Prædicamenta*. Cap. IV, § *Qualitatem autem esse*). Addo insuper cum S. Thoma quod, quamvis *motus* sit reductive *actio* vel *passio*, secundum quod consideratur vel in ordine ad *movens*, vel in ordine ad *mo*-

tum, tamen « si consideratur *motus*, ut est *virtus* principalis agentis communicata subjecto ut instrumento, *reducitur* ad id genus, in quo est virtus completa principalis agentis, quæ est *qualitas*, vel in qua esset (*qualitas*) si in genere esset : quia virtus increata non est in aliquo genere » (IV. Dist. I. Qu. I. Artic. IV, *Quæst. II*, ad 1).

Alterum membrum distinctionis in articulo factæ a S. Thoma est : Aut gratia sumitur « secundum quod aliquod habituale donum a Deo animæ infunditur ». Et hoc modo, « illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum. Et sic donum gratiæ *qualitas* quædam est. » De hac autem gratia habituali dicitur a S. Thoma in eadem I-II, Qu. CXI, Artic. II, quod « est duplex gratiæ effectus, sicut et cujuslibet alterius formæ : quorum primus est *esse*, secundus est *operatio*; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat, vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia *operans*; inquantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans* ». Quæ distinctio gratiæ in operantem et cooperantem datur etiam pro gratia actuali. Nullo autem pacto dici potest quod hæc dispositio inhærens intrinsece homini, seu quod hoc habituale donum sit connexum cum operatione, et deroget libero nostro arbitrio, tollendo potestatem ad oppositum. Hoc enim ipso quod aliquid consideratur ut *habitus*, seu *forma* non usquequaque perfecta (Cf. Qq. Dispp. *De veritate*. Qu. XXII. *De voluntate*. Artic. VIII), nullam dicit connexionem cum actu voluntatis neque in sensu *composito*, neque in sensu *diviso* : quia *natura potentiæ per habitum non tollitur*; *potentiæ autem rationalis natura est ut cogi ad unum non possit; unde etiam si virtute perficiatur, in ipsa erit agere vel non agere* (II, Dist. XXVII, Qu. I, Art. I, ad 3). Sicut ergo negavimus principium assumptum in objectione, quod scilicet præmotio sit qualitas seu dispositio intrinsece inhærens, quia est simpliciter *passio*, *motio-passio*, et secundum conditionem voluntatis (ex quo libertas humana perfectissime existit, ut dictum est) ; ita neganda est hypothetica illatio ejusdem principii, scilicet quod si præmotio esset dispositio vel qualitas vel habitus intrinsece inhærens voluntati, esset connexa cum operatione

voluntatis, tolleret potestatem ad oppositum tum in sensu composito tum in sensu diviso.

V. Objectio tertia. Mens S. Thomæ ex Cajetano. Cardinalis Cajetanus, qui consensu omnium sapientium, inter S. Thomæ interpretes principem locum tenet, motionem divinam *prævia m* explicitis verbis negat. « Dupliciter enim, inquit, contingit secundam causam moveri a prima : uno modo *motione prævia* propriæ actioni, sicut baculus movet lapidem motus a manu ; alio modo motione cooperativa intrinsece propriæ actioni... Non enim oportet cum aliquis vult aliquid, seu cum sol illuminat, primam causam prævia motione cooperari, sed sufficit et exigitur eam intrinsece cooperari tali electioni vel illuminationi. » (In P. I. Qu. XIX. Artic. VIII. § *Ad primam autem rationem Scoti.*)

Resp. Admitto Cajetani interpretationem, at sine ulla dubitatione teneo per ipsam nedum non infirmari, sed plenissime confirmari doctrinam de divina motione seu præmotione. Quod meum assertum probandum suscipio. Quæstio proposita a Cajetano in illo Commentario est de *prima radice contingentiæ* in rebus creatis. Scotus « credit... quod prima radix contingentiæ sit quidem conditio divinæ voluntatis : et in hoc concordat nobiscum. Sed nos dicimus quod illa conditio est summa efficacia illius (*scilicet divinæ voluntatis*) ; ipse autem dicit quod est contingentia illius. Et quantum ad propositum spectat, nomine contingentiæ in divina voluntate intendit libertatem illius, ita quod imaginatur quod quia Deus libere vult et causat, ideo est contingentia in universo ; adeoque huic sententiæ inhæret, ut dicat nihil posse evenire contingenter si Deus omnipotens libere non causaret » (*Ib.* §. *Circa istam materiam*). Sententia igitur Scotistica est : Res in mundo contingenter eveniunt, quia Deus contingenter, idest voluntate sua libera eas causat. — Sententia S. Thomæ est : Res in mundo contingenter eveniunt, quia Deus efficaciter, idest voluntate sua libera quidem sed *efficaci*, eas causat. — Nomine causæ *efficacis* intelligitur illa causa a qua consequitur effectus, *non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi* : necessario scilicet si causa eum vult fieri necessario, contingenter si vult effectum contingenter fieri (S. Th., art. cit.) Statuta natura quæstionis, Cajetanus recitat duas rationes, quas Scotus urget pro sua sententia et contra S.

Thomæ doctrinam, de quibus rationibus jam ipse Cajetanus disputaverit Qu. XIV, Art. XIII.

« *Prima ratio*, quæ movit Scotum, est hæc. Causa movens inquantum mota, si necessario movetur, necessario movet ; sed omnis causa secunda est movens in quantum mota a prima; ergo si necessario movetur, necessario movet. Igitur si prima causa non contingenter causat, nihil in universo contingenter fit ; et sic contingentia in universo est ex hoc quod Deus contingenter vult et causat. Et probatur *minor :* quia nulla causa secunda agit aliquid nisi in virtute primæ.

« *Secunda ratio* est : prima causa *prius* naturaliter respicit effectum, quam quæcumque alia causa ; ergo si necessario causat, omnis effectus in *illo priori* habet necessariam habitudinem ad ipsam ; ergo nullus effectus fit contingenter. — Et probatur secunda sequela : quia impossibile est quod idem effectus habeat habitudinem contingentis et necessarii respectu tam ejusdem quam diversarum causarum » (Artic. VIII, cit. ex Qu. XIX ; Art. XIII. ex Qu. XIV. § *Contra secundum autem dictum*, seqq.).

Ad primam Scoti objectionem respondet Cajetanus, distinguendo *majorem* hoc modo : Causa movens inquantum mota motione prævia propriæ actioni (sicut baculus non se movet active, sed movet lapidem motus a manu), si necessario movetur, necessario movet, *transeat;* causa movens inquantum mota motione cooperativa intrinsece propriæ actioni, *nego*. Et contradistinguit *minorem* in eodem sensu : Omnis causa secunda est movens inquantum mota motione prævia propriæ actioni, *nego;* motione cooperativa intrinsece actioni propriæ, *concedo*. Et sic negantur illationes. — Alia Cajetani distinctio ad *majorem* objectionis est : Causa movens inquantum mota in sensu *præcisivo*, si necessario movetur, necessario movet, *concedo ;* inquantum mota in sensu *non præcisivo*, sed *cooperativo nego*. Et contradistinguit *minorem* in eodem sensu : Omnis causa secunda est movens inquantum mota præcisive, *nego;* cooperative, *concedo*. Atque ex hoc etiam capite negantur illationes.

Prænoto *primo*, quod impossibile est interpretari doctrinam Cajetani pro concursu *indifferenti*, qui dicitur etiam concursus simultaneus exclusive et per modum solius adminiculi (31, IV) : concursus enim iste totus nititur in unico fundamento scientiæ mediæ (30, III) ; hanc autem scientiam rejicit

Cajetanus tenens cum S. Thoma *conjunctiones contingentes*, seu futura libera a Deo sciri in suo decreto, idest supposita libera determinatione divinæ voluntatis ad alteram contradictionis partem (24, X, ad 1) ; cum hac autem doctrina divinorum decretorum connexa est doctrina præmotionis (*ib.*, et 31, VI). — Prænoto *secundo*, quod *cooperatio* si formaliter sumatur, ut sumenda est præcipue in præsenti materia, idem est ac *coëfficientia* ; et ideo ex hoc capite excludenda est prioritas actionis cooperantis respectu actionis illius cui cooperatur. — Prænoto *tertio*, quod *cooperatio* intrinseca actioni alterius tunc habetur quando *causa cooperans intrinsece cooperatur unicuique secundum modum ejus, cui cooperatur*, ut Cajetanus ipse dicit, P. I, Qu. XIV, Artic. XIII, § *Nec sustinendus*. Et ideo intrinseca ista cooperatio afficit operationem non solum, sed etiam et principaliter potentiam ejus, cui cooperatur, imo ideo afficit actionem intrinsece, quia intrinsece afficit potentiam (31, V, *Dictum est* 3°). Ratio est, quia actio, ut entitas existens, seu ut actio *elicita* et posita, non habet hunc modum potius quam alium, nempe modum contingentem ad esse vel non esse, sed tantum habet modum necessitatis, seu ut determinatum ad unum (P. I, Qu. XIV, Art. XIII). Ridiculum est igitur distinguere ex hac parte *cooperationem* intrinsecam secundum modum ejus cui cooperatur. Et ideo intrinseca cooperatio secundum modum ejus cui cooperatur accipienda est respectu actionis seu operationis ut *eliciendæ* a subjecto, seu a voluntate, cui cooperatur ; id est quatenus subjectum seu voluntas de potentia reducitur in actum secundum modum ejus, et sic movens, intrinsece movens, cooperatur intrinsece actioni seu operationi ejus quod movetur et cui cooperatur, et quod proinde operatur secundum modum suum. Unde actio seu effectus « non attingitur, inquit ipse Cajetanus, a prima (*causa*) secundum se et seorsum, sed modificata in (*causa*) secunda ». (P. I, Qu. XIV, loc. cit.). — Prænoto *quarto*, quod si Cajetanus nomine intrinsecæ cooperationis intelligeret meram coëfficientiam actionis, sive concursum indifferentem et exhibitum homini, *si illum velit*, nulla esset ratio argumentorum Scoti, nulla in Cajetano ratio laborandi ad illa argumenta solvenda, ut per se patet. Ideo igitur Scotus arguit contra S. Thomam, et ideo Cajetanus reprehendit Scotum, quia S. Doctor ponit causas secundas non solum *moveri*, sed etiam *efficaciter* moveri, et ex hac efficacia divina repetit radicem ipsius contingentiæ,

non vero ex contingentia divinæ voluntatis, ut vult Scotus. — Hæc quæ summatim perstringunt sequentia adducenda ex Cajetano, ex ipsis dicendis erunt magis manifesta.

In prima igitur responsione negat Cajetanus, et merito, motionem divinam esse præviam, quatenus per *præviam motionem* intelligi potest ab adversario talis motio, quæ non proportionetur naturæ et *modo* agendi causæ motæ : qua in hypothesi, causa movens sola ageret, et causa mota non ageret, sed solummodo ageretur. In hoc sensu exclusivo (ut patet in exemplo baculi) negat Cajetanus, ac negandum est motionem divinam esse præviam propriæ actioni causarum contingentium et liberarum, et affirmandum motionem divinam esse cooperantem : nam « cooperatio in unoquoe que est secundum naturam uniuscujusque ; sic enim disponit (*Deus*) omnia suaviter. Unde sive necessario sive libere cooperetur Deus, nihil minus creata voluntas libere *utitur* (sup. n. I. *Nunc autem*) illa cooperatione » (§ *Primo distinguendo*. Artic. IX, Qu. XIX ; cf. Art. XIII, Qu. XIV, § *Nec sustinendus Scotus*.)

Rejicit ergo Cajetanus motionem præviam quæ excludat activam cooperationem causarum secundarum motarum (quia causæ secundæ contingentes et liberæ non solum moventur, sed etiam se movent et quoad *agere* et quoad *proprium modum* agendi) ; sed non negat motionem Dei cooperativam esse præviam, quatenus per ipsam causa secunda movetur, id est reducitur de potentia in actum (cf. *ib.*, Qu. LXXXII, Art. IV, in princ. *Commentarii*), ac infallibiliter consequitur ex causis secundis effectus non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi, ut audivimus a S. Thoma.

Id magis patebit etiam ex secunda responsione ad primam objectionem et ex solutione ad alterum Scoti argumentum. In prima enim responsione dictum est quod motio divina est juxta modum causæ motæ; in hac secunda responsione additur consequenter et cohærenter ad primam responsionem quod causæ secundæ causalitas non excluditur per motionem causæ primæ, sed utraque agit in proprio ordine et secundum modum proprium. « Si enim causa secunda est causa, ergo non præcise movet quia mota, sed etiam ex se aliquid confert » (*ib.* Art. XIII, Qu. XIV). Causa igitur secunda movetur a Deo et se movet ; et quia movetur modo conveinente suæ naturæ, scilicet ut contingenter vel libere se

moveat, ideo contingenter vel libere se movet. « Et sic movere causæ secundæ provenit non *ex moveri tantum*, sed ex *moveri* et *modo proprio* ipsius causæ secundæ » (*ib.* Art. VIII, Qu. XIX). In motione ergo divina tria sunt, secundum modum nostrum concipiendi, scilicet, — *motio* qua movetur causa secunda, — *modalitas* ejusdem motionis juxta exigentiam modi agendi causarum secundarum, — *impulsus* causæ secundæ ad agendum, idest actualis motio seu reductio causæ secundæ de potentia in actum. Sed *prius* intelligitur actio *movens* cum sua *modalitate* quam *impulsus*, sicut *prius* intelligitur *impelli* seu *fieri* in actu per impulsum quam operari. « Et quoniam prius natura modificatur quam impellat ad movendum, motio illa jam modificata ad causam contingentem, movebit secundam ad movendum non necessario, sed contingenter » (*ib.*, Art XIII, Quæst. XIV). Nihil est in hisce Cajetani responsionibus quod opponatur, imo nihil est quod non faveat divinæ physicæ præmotioni, prouti a Schola nostra sumitur præmotio physica ac unanimiter defenditur, ut alibi explicavimus (Artic. 31).

Explicitior est etiam Cajetanus in responsione ad alteram Scoti objectionem, quæ est, ut vidimus, de *prioritate* causæ moventis et attingentis actionem causæ secundæ motæ ; ex qua prioritate concludebat Scotus negationem contingentiæ in actionibus causarum secundarum. Est eadem objectio, quam contra nos urgent adversarii. Porro Cajetanus concedit prioritatem aliquam (in qua consistit præmotio thomistica), et negat solummodo et rectissime prioritatem durationis. En verba doctissimi Cardinalis : « Ad secundam vero objectionem dicitur quod illa prioritas universaliter non est secundum aliquam quasi durationem naturæ, ut in uno instanti naturæ effectus attingatur a prima causa et in alio a secunda, ut arguens imaginatur (puerilis enim, *addit* Art. VIII. Qu. XIX, hic est sensus, ex quo tamen consequentia *Scoti* processisse videtur), sed est secundum independentiam et immediationem virtutis : quia prior independentius et immediatius immediatione virtutis attingit effectus quam secunda : in eodem tamen instanti naturæ effectum ab utraque attingitur « (*ib.*, Art. XIII. Qu. XIV). Et ante Cajetanum Capreolus in I, Dist. XXXVIII, Qu, I. Art. I, ad argumenta Scoti contra quartam conclusionem : « Ad secundum dico primo, inquit, quod causa prima prius attingit effectum quam causa secunda, considerando *virtutem causæ;*

sed considerando *supposita agentia*, dico quod causa proxima est immediatior effectui quam prima. — Dico secundo quod, dato quod causa prima prius natura attingeret effectum quam secunda, non tamen in aliquo signo priori ad signum, in quo attingit secunda : nec attingeret necessario nisi ex suppositione. » (Venetiis, 1514. Fol, 261, col. 1.) Et in II. Dist. XXV. Qu. I. Art. III, ad Scoti argumenta contra secundam conclusionem : « Ad quartum dicitur primo quod talia signa multum probabiliter negantur a multis. — Secundo dicitur quod, concessis signis prioritatis quantum ad nostrum modum intelligendi solum, et nullatenus extra intellectum, Deus in actu voluntatis humanæ in primo signo rationis causat perfectam rectitudinem in comparatione ad se, non autem in comparatione ad voluntatem creatam, si loquimur de actu peccati » (fol. 240, col. 4). Eadem Ferrariensis, in III, *C. G.* Cap. LXXXIX, § *Ad confirmationem*.

Concedimus ergo cum Cajetano, Capreolo et Ferrariensi, « quod non datur *ex parte rei* (*non solum duratio, sed neque*) aliquod signum prius, in quo Deus ante ipsam voluntatem producat volitionem nostram » (Ferrar., *ib.*). Idem igitur effectus, qui in casu nostro est *velle* voluntatis producitur simul et in eodem instanti a voluntate et a Deo ; ergo nulla ex hac parte realis prioritas. — Idem effectus a voluntate et a Deo producitur immediate, sed alio et alio modo (Cf. III. *C. G.*, Cap. LXX, n. 3, *fin.*) : quia Deus attingit immediatione virtutis, idest virtute independente ab alia causa ; voluntas vero attingit immediatione suppositi, sua virtute quidem, sed in sua causalitate dependente a motione divina eam impellente ad libere agendum. In quo impulsu recepto et modificato (sicut hic supra explicavimus) consistit formaliter quidditas præmotionis physicæ, sicut in coëfficientia consequente præmotionem, et ideo habente id quod est ex natura propriæ causæ et id quod est ex Deo movente, consistit concursus ille simultaneus, quem Schola nostra admittit. Videantur quæ prænotavimus Art. 31, n. V, *Dictum est* 3°.

VI. Objectio quarta. — *Dices :* Negari saltem non potest a posterioribus thomistis præmotionem physicam ita exaggerari, ut per eam videantur graviter lædere aut omnino destruere humanam libertatem. Exemplo sit P. Goudin, qui inter præmotionis physicæ defensores præcipuus habetur, eumque thomistæ communiter sequuntur. Ex rationibus, quibus probat physicam præmotionem, septima est : « *Causa creata eget præmotione Dei, quia ex se activa non est, nisi in actu primo*. Hæc, inquit, ratio profundissima est et efficacissima, quam hic accuratius expendemus ex penitissimis S. Thomæ principiis. Itaque sic argumentor. Impossibile est ut creatura agat, nisi constituta sit in ratione principii in actu secundo operativi. Atqui constitui nequit in ratione principii in actu secundo operativi per suam virtutem agendi, nec per concursum simultaneum, sed per solam præmotionem. Ergo ut creatura agat, eget præmotione » (*Philosophia*, etc., Metaphys. Disp. II. Qu. III. *De præmotione*, Art. IV). Porro ad probationem *majoris* « supponit rem apud omnes certam, nempe duplicem statum virtutis activæ, habitualem et actualem, seu *in actu primo* et in *actu secundo* » (*ib*).. Atqui hunc actum secundum distinguit, contra sententiam omnium philosophorum, ab *operatione* elicita ab agente præmoto. Consequenter *actus secundus*, qui, juxta Goudin, est ipsa præmotio, prævius est operationi voluntatis, et non potest esse liber : non enim liberum voluntati esse potest quod a sua operatione non dependet : non autem dependet ab operatione, quod operationem præcedit. Sed actui secundo conjungitur necessario, necessitate absoluta, operatio : nam *unumquodque operatur prout est in actu secundo*, nec esset actus secundus, si stare ipse posset sine operatione. Igitur per physicam præmotionem, qualis sustinetur a Goudin in hac septima ratione, perimitur humana libertas.

Resp. Nolo quæstionem movere, utrum ardor disputationum in causa fuerit, cur uni vel alteri sive ex nostris sive ex adversariis verbum exciderit, plus minusve exaggeratum. Videant hac de re periti : homines sumus, et humani nihil a nobis alienum putamus. De quidditate quæstionis agendum est, et quantum ad substantiam omnes unanimes sumus, sive antiquiores consulantur sive recentes, ut videre est apud nostrum Benitez de Lugo, *Vera Christi gratia*. Dub. IV. § VI, n. 100 (Romæ, 1733). Qua de re etiam scripsit nuperrime librum eruditissimum noster p. A. M. Dummermuth, S. Theol. Magister, in nostro Lovaniensi Collegio Studiorum Regens, S. *Thomas et doctrina præmotionis physicæ* (Parisiis, 1886). Quod attinet ad Goudin, scriptorem, uti omnes norunt, doctissimum, dico quod nomine *actus secundi* non intelligit operationem *elicitam* a voluntate, sed actum primum *proximum* complentem potentiam, idest constituentem potentiam in ratione principii sufficientis (Artic. 31, n. V) ad agen-

dum, intelligit nempe *actionem-passionem*, de qua loquitur S. Thomas (Artic. 31, n. V, *Antequam*). « Actio, inquit, duobus modis sumi potest. Primo pro ipsa ultima activitate complente potentiam ad agendum, non ab ipsa potentia producta (repugnat enim, ut aliquid majorem sibi perfectionem det, quam habeat), sed ab eo qui potentiam applicat et reducit in actum accepta : quo sensu aliquando sumitur actio a S. Thoma, ut notavi I. P. *Physicæ*. Disp. III. Qu. I. Art. II. Et sic verum est agens constitui *in ratione principii* in actu secundo operativi per suam actionem, illamque esse ultimam agentis actualitatem, ac proprie actum secundum. Sed eo sensu actio erit ipsa præmotio. — Secundo actio sumi potest pro *aliquo* ab agente *producto* (*scilicet pro operatione*. — Cf. Artic. 31, loc. cit.), ut sumitur ab adversariis. Hoc sensu sumpta actio, etsi denominet formaliter causam agentem, non tamen ipsa potest esse actualitas complens causam in ratione principii activi, et ratio cur agens antea illam non profundens, jam eam profundat : alias esset causa cur ipsa esset, idest causa sui ipsius; quod manifeste repugnat. Itaque præter *actionem sic sumptam*, imo prius natura quam agens eam producat oportet ut intelligatur ultimo completum in ratione principii activi » (*ib*. *Sed contra*). Et in *Physica*, ad quam hoc loco se se remittit Goudin, ipsemet ait : « Ad actionem duo concurrunt : unum ex parte agentis, nempe ultima illa activitas, qua virtus agentis constituitur in actu secundo et in ipso agendi exercitio; alterum ex parte patientis, nempe factio ipsa actus in patiente, seu *reductio ejus in actum*. Ceterum, licet *actionis* nomen quandoque tribui soleat, etiam a D. Thoma, illi ultimæ activitati *agentis ;* attamen illa potius est *principium actionis quam actio...* Unde *actio* proprie est ipsa factio actus in patiente seu motus patientis, ut descendens ab agente tanquam diffusio activitatis ejus » (loc. cit. *Prima concl.*, fin.). Igitur, quidquid sit de quæstione an recte vel secus usus Goudin fuerit vocabulo *actus secundi*, certum est his verbis non aliud intelligi ab ipso, quam *vires illas efficacissimas*, quibus Deus *facit ut faciamus*, ut diximus cum S. Augustino (Cf. Artic. 21, V, *Quæ hucusque*) id est, ut ipse Goudin ait, *vigorem* causæ secundæ communicatum a causa prima, *quo* causa secunda *constituatur in ultima agendi activitate; quem quidem vigorem dari per præmotionem physicam late dicemus in Metaphysica* (*ib*.). Consequenter

consentit Goudin iis, quæ Art. 31, n. V, et superioribus numeris declaravimus ex S. Thoma et antiquioribus Commentatoribus, præsertim Cajetano; cujus doctrinam a nobis in superiori numero expensam explicite amplectitur ipse Goudin (*Metaph*. loc. cit. Art. VII, obj. 1. *Instabis auctoritate Cajetani*).

Hinc patet responsio danda objectioni propositæ: procedit enim ex falso supposito. Supponitur enim (et hæc suppositio scotistica, ut supra notavimus, est communis omnibus impugnantibus thomisticam præmotionem) quod præmotio divina formaliter sumpta non sit *passio* voluntatis antecedens voluntatis *operationem* elicitam, sed hæc ipsa operatio ; et ideo falso infertur quod divina præmotio in aliquo instanti vel signo priori producat in voluntate nostra *volitionem* ante ipsam voluntatem. Quæ suppositio falsa est, ut supra, n. III, et Art. 31, n. V, probavimus : et neque a Goudin, neque ab ullo thomista admittitur. Ruunt ergo quæ ex illa duplici suppositione in objectione inferuntur, quæque supra cum S. Thoma, Cajetano, aliisque Commentatoribus explosimus (31, V, *Quo sensu*, seqq. ; 34, II, ad 2 et 3 ; 35, II). Ex his aperte manifestum est negandum quoque omnino esse quod in objectione asseritur, scilicet quod actui secundo (sumpto ut mere afficienti et complenti voluntatem ad agendum) conjungatur necessario, *necessitate absoluta*, operatio : quia, ut pluries diximus, actio procedit a voluntate non ut præmota simpliciter, sed præmota modo proprio ipsius voluntatis (Cf. *ib*. et sup., n. II, *Quærit Angelicus*, et n. III, *Id magis patebit*).

ARTICULUS NONUS

(36)

De divina providentia.

I. Providentiæ notio. Providentia generatim sumpta est *ratio ordinandorum in finem*. Ipsa enim est principalis pars *prudentiæ*, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet *memoria præteritorum* et *intelligentia præsentium;* prout nempe ex *præteritis* memoratis et *præsentibus* intellectis conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem

vitæ suæ, sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia, vel civitate, vel regno. — Ratio ordinis rerum in finem in intellectu existens, præsupposita voluntate finis, dicitur proprie *providentia*, et etiam *dispositio*; executio vero ejusdem ordinis dicitur *gubernatio*. — P. I. Qu. XXII. Artic. I. corp., ad 2 et 3.

II. Quæstio. Quidam non recte de Deo sentientes, dixerunt res mundanas nulla providentia divina administrari, sed omnia aut temeritate aut fatalitate evenire posuerunt. Hi dicuntur deistæ, vel fatalistæ, vel etiam epicurei, qui Deum aut esse inficiantur, aut nomine relinquunt, re autem tollunt. — Stoici, quibus Cudworthius noviter accessit, providentiam divinam admittebant, sed diminutam, hoc est, esse utique Deo curam de nobilioribus rebus, non autem de minimis et ignobilioribus. — Quærimus ergo: 1° utrum in Deo sit providentia; 2° utrum sit providentia de omnibus. Revera solutio utriusque quæstionis habetur ex dictis: nam si Deus omnes ac singulas res conservat in esse et ad agendum movet, nonnisi ad aliquem finem ordinando conservat et præmovet, sicut ad aliquem finem ordinavit eas creando (C. 8, I). Verum ad majorem evidentiam sit:

III. In Deo est providentia rerum mundanarum. Probatum est (14, IV) omne bonum quod est in rebus, a Deo creatum esse. In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quoad earum substantias, sed etiam quoad earum ordinem in finem (C. 8, II), et præcipue in finem ultimum, quem diximus (C. 8, II et seqq.) esse ipsam divinam bonitatem. Ergo bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Quia autem Deus est causa rerum per suum intellectum, cujuslibet sui effectus in ipso intellectu divino præexistit *idea* seu *ratio* (23, II). Ergo in mente divina præexistit *ratio* ordinis rerum creatarum in finem: quæ ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur, ut ex dictis n. I est manifestum. Unde Boëtius, Lib. IV. *De Consolat.* Prosa VI · *Providentia*, inquit, *est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit.* — P. I. Qu. XXII. Artic. I.

IV. Nota. Solvitur difficultas. Dices: Quidquid est in Deo est æternum; sed providentia non est aliquid æternum: est enim circa existentia, quæ non sunt æterna. Ergo providentia non est in Deo. — Respondeo aliud esse *providentiam*, aliud *gubernationem*; prima est *ratio* ordinis in intellectu divino existens, et ideo est æterna; alia vero est *applicatio* seu *executio* hujus ordinis in creaturis, et ideo temporanea est, sicut et ipsæ creaturæ. — *Ibid.*, ad 2. — Ceterum quoad *gubernationem* ceteraque nomina quæ de Deo non ab æterno sed ex tempore dicuntur, præ mente habenda sunt quæ profunde statuit S. Thomas P. I, Qu. XIII. Artic. VII: « Cum Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum et non e converso; manifestum est quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum. Sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.... Operatio intellectus et voluntatis est in operante. Et ideo nomina, quæ significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *salvator*, *creator*, et hujusmodi. » In corp. et ad 3.

V. Omnia divinæ providentiæ subjacent, non in universali tantum sed etiam in particulari. Hæc propositio est responsio ad secundam quæstionem propositam n. II. Probatur. Cum omne agens agat propter finem (O, 51, II), tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Nam ex hoc contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus consequitur ex alia causa præter intentionem et causalitatem agentis, uti contingit in effectibus *per accidens* (O. 44, IV). Atqui causalitas Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia non solum incorruptibilium sed etiam corruptibilium: omnia enim et singula sive magna sive parva, sive nobiliora sive ignobiliora, a Deo sunt, conservantur et moventur ad agendum. Ergo necesse est ut omnia et singula creata, quocumque modo sint, a Deo in finem ordinentur et dirigantur. Sed ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens est ipsa Dei providentia, ut supra dictum est. Ergo omnia et singula creata non solum in universali sed etiam in particulari sub-

jacent providentiæ Dei, et consequenter ejus gubernationi, quæ, ut dictum est, ipsius ordinis est executio. — P. I, Qu. XXII, Artic. II.

VI. Nota I. **De providentia Dei immediata.** Refert S. Thomas *ibid.* Artic. III, ex SS. Gregorio Nysseno, Lib. VIII. *De Providentia*, Cap. III, et Augustino, Lib. IX. *De Civitate Dei*. Cap. I et II, quod Plato triplicem providentiam ponebat. « Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium ; et hanc attribuit diis, qui circumeunt cœlos, id est, substantiis separatis, quæ movent corpora cœlestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos platonici ponebant medios inter nos et Deos. » — Verum hisce fabulis et erroribus abjectis, en doctrina tenenda circa immediatam vel mediatam Dei providentiam : « Ad providentiam inquit *ibid.* S. Thomas, duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem suæ causalitatis etiam creaturis communicet. »

VII. Nota II. **Solvuntur difficultates.** *Objectio prima.* Omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his, quorum curam gerit. Atqui multa mala sunt in rebus creatis. Aut igitur Deus non potest hujusmodi mala excludere, et sic non esset omnipotens, aut non ipsi est providentia de omnibus.

Resp. Distinguo *majorem :* Sapiens provisor particularis excludit mala ab his, quorum curam gerit, *concedo*; provisor universalis, *subdistinguo :* excludit mala non ordinata ad bonum commune, *concedo*; excludit mala ordinata ad bonum commune, *nego :* et distinguo etiam *minorem :* multa mala sunt in rebus creatis, ordinata tamen ad bonum commune, *concedo*; non ordinata, *nego;* et nego *consequens* et *consequentiam* quoad secundam partem negantem divinam providentiam. — Aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis rei, et aliter de eo qui habet curam de pluribus rebus, hoc est de provisore universali : nam provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem, sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius vel etiam totius universi. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis si non esset occisio animalium ; nec esset patientia martyrum si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in *Enrichid.* Cap. XI, n. 3 : *Neque enim Deus omnipotens...ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo.* — *Ibid.* ad 2.

Objectio altera. Subsumes : Inutilia, utpote ad bonum commune non ordinata, neque a provisore universali permitti possunt. Atqui multa sunt in universo inutilia, imo nociva. Ergo Deus providentia sua non omnia administrat.

Resp. Distinguo *minorem :* multa sunt in universo inutilia apparenter et nociva per accidens, *concedo;* inutilia realiter et novica per se, *nego;* et nego *conseq.* — Hoc argumentum quod Manichæi urgebant, non minus solide quam eloquenter solvit S. Augustinus *De Genesi contra Manichæos*. Lib. I, Cap. XVI, nn. 25 et 26 : « Solent etiam istam Manichæi movere quæstionem, ut dicant : Quid opus erat ut tam multa animalia Deus faceret sive in aquis, sive in terra, quæ hominibus non sunt necessaria ? Multa etiam perniciosa sunt et timenda. Sed cum ista dicunt, non intelligunt quemadmodum omnia pulchra sunt conditori et artifici suo, qui omnibus utitur ad gubernationem universitatis, cui summa lege dominatur. Si enim in alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat, et si multum est insipiens, superflua putat. Jam

vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto, cum id male tractat, seipsum vulneraverit, etiam perniciosa et noxia existimat ibi esse multa. Quorum tamen usum quoniam novit artifex, insipientiam ejus irridet, et verba inepta non curans, officinam suam instanter exercet. Et tamen tam stulti sunt homines, ut apud artificem hominem non audeant vituperare quæ ignorant, sed cum ea viderint credant esse necessaria, et propter usus aliquos instituta; in hoc autem mundo, cujus conditor et administrator prædicatur Deus, audent multa reprehendere quorum causas non vident, et in operibus atque instrumentis omnipotentis Artificis volunt se videri scire quod nesciunt.

« Ego vero fateor me nescire mures et ranæ quare creatæ sint, aut muscæ, aut vermiculi; video tamen omnia in suo genere pulchra esse, quamvis propter peccata nostra multa nobis videantur adversa. Non enim animalis alicujus corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inveniam ad unitatem concordiæ pertinere. Quæ omnia unde veniant non intelligo, nisi a summa mensura et numero et ordine, quæ in ipsa Dei sublimitate incommutabili atque æterna consistunt. Quod si cogitarent isti loquacissimi et ineptissimi, non nobis tædium facerent, sed ipsi considerando omnes pulchritudines et summas et infimas, Deum artificem ubique laudarent: et quoniam nusquam offenditur ratio sicubi forte sensus carnalis offenditur, non rerum ipsarum vitio, sed nostræ mortalitatis meritis imputarent. Et certe omnia animalia aut utilia nobis sunt, aut perniciosa, aut superflua. Adversus utilia non habent quid dicant. De perniciosis autem vel punimur, vel exercemur, vel terremur, ut non vitam istam multis periculis et laboribus subditam, sed aliam meliorem, ubi securitas summa est, diligamus et desideremus, et eam nobis pietatis meritis comparemus. De superfluis vero quid nobis est quærere? Si tibi displicet quod non prosunt, placeat quod non obsunt; quia etsi domui nostræ non sunt necessaria, eis tamen completur hujus universitatis integritas, quæ multo major est quam domus nostra, et multo melior. Hanc enim multo melius administrat Deus, quam unusquisque nostrum domum suam. Usurpa ergo utilia, cave perniciosa, relinque superflua. In omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quære. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura et summus numerus et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura et numero et pondere disposuerit. Sic fortasse uberiorem capies fructum, cum Deum laudas in humilitate formicæ, quam cum transis fluvium in alicujus jumenti altitudine. »

Objectio tertia. Homo per liberum arbitrium est sibi ipsi providentia. Ergo homines non subsunt providentiæ divinæ.

Resp. Distinguo *antecedens* : est sibi ipsi providentia excludens providentiam divinam, *nego*; includens, *concedo*. — Intantum homo dicitur per liberum arbitrium sibi esse providentia, quia se dirigit per consilium et electionem, non autem per independentiam a divina providentia, quia et ipse actus liberi arbitrii in Deum reducitur, sicut in superioribus articulis probatum est. Et hinc est quod providentia hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub universali.

Objectio quarta. Providentia manifestatur per misericordiam et justitiam. Atqui non omnia justitia administrantur in mundo : nam sæpe boni opprimuntur ærumnis, cum contra impii prosperantur. Ergo res humanæ divina providentia non administrantur.

Resp. Distinguo *majorem* : Providentia manifestatur per misericordiam et justitiam, quarum complementum est in hac vita, *nego;* in altera vita, *concedo*. Nego autem *minorem* et *conseq* . — Divina providentia est præcipue ordinatio rerum in ultimum finem, qui hominibus consequendus complete in altera vita præfigitur ; a quo fine arcentur mali, ipsum autem boni consequuntur. In hac autem vita justissimo Dei judicio impii quandoque prosperantur, et ut alicujus operis boni in hac vita præmium habeant, et ut per ipsos justi et peccata purgent et virtutem exerceant, atque non Deum ament spe retributionis temporaneæ sed felicitatis æternæ. Attamen, inquit Angelicus, P. I, Qu, XXII. Artic. II, ad 4, « hominum justorum quodam exellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediat salutem eorum. Nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Rom. VIII. »

FINIS THEOLOGIÆ NATURALIS.

INDEX

COSMOLOGIA

LIBER PRIMUS

DE MUNDO IN GENERE

CAPUT PRIMUM

DE MUNDO QUOAD RATIONEM SUÆ EXISTENTIÆ

CAPUT SECUNDUM

DE MUNDI ORIGINE

CAPUT TERTIUM

DE TEMPORE MUNDANÆ CREATIONIS

LIBER SECUNDUS

DE ESSENTIIS CORPORUM

CAPUT PRIMUM

SYSTEMATA DIVERSA CIRCA CORPORUM ESSENTIAM

CAPUT SECUNDUM

DE SYSTEMATE SCHOLASTICO CIRCA SUBSTANTIALEM CORPORUM COMPOSITIONEM

LIBER TERTIUS

DE NATURÆ LEGIBUS

CAPUT PRIMUM

DE NATURÆ LEGIBUS IN SE SPECTATIS

CAPUT SECUNDUM

DE DEROGATIONE LEGIBUS MUNDANIS

PSYCHOLOGIA

LIBER PRIMUS

DE NATURA ANIMÆ QUOAD SE SPECTATÆ

CAPUT PRIMUM

DE VITA IN GENERE

CAPUT SECUNDUM

DE VITA SENSITIVA SEU DE ANIMA BRUTORUM ANIMANTIUM

CAPUT TERTIUM

DE VITA RATIONALI SEU DE ANIMA HUMANA IN SE CONSIDERATA

CAPUT QUARTUM

DE ORIGINE ANIMÆ HUMANÆ

LIBER SECUNDUS

DE ANIMA HUMANA UT CORPORI UNITA

CAPUT PRIMUM

DE UNIONE ANIMÆ CUM CORPORE

CAPUT SECUNDUM

DE UNITATE ANIMÆ IN HOMINE

CAPUT TERTIUM

DE SEDE ANIMÆ

LIBER TERTIUS

DE FACULTATIBUS SENSITIVIS ANIMÆ

CAPUT PRIMUM

DE FACULTATIBUS ANIMÆ IN GENERE INSPECTIS

CAPUT SECUNDUM

DE SENSIBUS

LIBER QUARTUS

DE INTELLECTU

CAPUT PRIMUM

DE FACULTATE INTELLECTIVA IN SE SPECTATA

CAPUT SECUNDUM

DE IDEIS

CAPUT TERTIUM

DE OBJECTIS NOSTRARUM COGNITIONUM

LIBER QUINTUS

DE FACULTATIBUS APPETITIVIS

CAPUT PRIMUM

DE APPETITU SENSITIVO

CAPUT SECUNDUM

DE APPETITU INTELLECTIVO SEU DE VOLUNTATE

THEOLOGIA NATURALIS

LIBER PRIMUS

DE EXISTENTIA DEI

CAPUT PRIMUM

DE DEMONSTRABILITATE EXISTENTIÆ DEI

CAPUT SECUNDUM

DE DEMONSTRATIONIBUS A POSTERIORI EXISTENTIÆ DEI

LIBER SECUNDUS

DE NATURA DEI

CAPUT PRIMUM

DE METAPHYSICO CONSTITUTIVO DIVINÆ NATURÆ

CAPUT SECUNDUM

DE SIMPLICITATE DIVINÆ NATURÆ

CAPUT TERTIUM

DE PERFECTIONE DIVINÆ NATURÆ

CAPUT QUARTUM

DE UNITATE ET VERITATE DEI

LIBER TERTIUS

DE ATTRIBUTIS DEI

CAPUT PRIMUM

DE ATTRIBUTIS DEI ABSOLUTIS

CAPUT SECUNDUM

DE INTELLIGENTIA DEI

CAPUT TERTIUM

DE VOLUNTATE DEI

CAPUT QUARTUM

DE DIVINIS ATTRIBUTIS IN ORDINE AD ACTIONES TRANSEUNTES

FINIS INDICIS